فکشن ہاؤس کا کتابی سلسلہ (21)

سہ ماہی

# تاریخ

ایڈیٹر: ڈاکٹر مبارک علی

## مشاورتی بورڈ

قاضی جاوید

ڈاکٹر سید جعفر احمد

سعود الحسن خان

## مجلّہ "تاریخ" کی سال میں چار اشاعتیں ہوں گی

### خط وکتابت (برائے مضامین)


بلاک 1، اپارٹمنٹ ایف۔ برج کالونی، لاہور کینٹ

فون: 6665997

ای میل: lena@brain.net.pk.


### خط وکتابت (برائے سرکولیشن)


| | | |
|---|---|---|
| پبلشرز | ☜ | فکشن ہاؤس |
| | ☜ | 18- مزنگ روڈ لاہور |
| فون | ☜ | 7249218-7237430 |
| قیمت فی شمارہ | ☜ | 100 روپے |
| سالانہ | ☜ | 400 روپے |
| قیمت مجلد شمارہ | ☜ | 150 روپے |
| بیرون ممالک | ☜ | 2000 روپے (سالانہ معہ ڈاک خرچ) |

رقم بذریعہ بنک ڈرافٹ بنام فکشن ہاؤس لاہور، پاکستان

| | | |
|---|---|---|
| اہتمام | ☜ | ظہور احمد خاں |
| کمپوزنگ | ☜ | فکشن کمپوزنگ اینڈ گرافکس، لاہور |
| پرنٹرز | ☜ | حاجی حنیف پرنٹرز لاہور |
| سرورق | ☜ | عباس |
| تاریخ اشاعت | ☜ | اپریل 2004ء |

# فہرست

## مضامین

## تحقیق کے نئے زاویے



## نقطہء نظر



## تاریخ کے بنیادی مآخذ

## بدائع وقائع

مصنف: آنند رام مخلص

ترجمہ و حواشی: سعود الحسن خان روہیلہ

مضامین

پہلا حصہ

# ہیگل کا فلسفہء تاریخ

اشفاق سلیم مرزا

## حرفِ آغاز

ہیگل کے فلسفہء تاریخ کے اِس مضمون کی شکل پذیری میں میرے دو دوستوں کا ہاتھ ہے اور وہ میری ہمیشہ حوصلہ افزائی کرتے رہتے ہیں۔ جہاں اِس مضمون کو قبول کرنے کے اثباتی کلمات ڈاکٹر مبارک علی صاحب کی طرف سے ادا ہوئے، دوسری طرف قاضی جاوید صاحب نے اِس بات کی طرف توجہ دلائی کہ اگر ہیگل کے مختصر سوانحی خاکے کے ساتھ اُس کے فلسفہ کے متعلق بھی کچھ بات ہو جائے تو یہ مضمون مزید جامع ہو جائے گا۔ تو یوں اب یہ مضمون تین حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلا حصہ تو سوانحی خاکہ ہے جبکہ دوسرا فلسفے کا احاطہ کرتا ہے اور تیسرا طویل حصہ فلسفہ تاریخ کا بیان ہے۔

فلسفہ تاریخ پر میں نے جو بات کی ہے۔ وہ انتقاد کی صورت میں نہیں ہے۔ اکثر ناقدین اِسے اپنے حوالے سے بیان کرتے ہیں۔ یہ بات میں نے کسی اور وقت کے لئے اٹھا رکھی ہے۔ فی الحال جو کچھ کہا گیا ہے۔ وہ ہیگل کے متن کے بہت قریب ہے۔ اُردو میں ہیگل کا اصل متن اِس حوالے سے میری نظر نہیں گزرا۔ میں نے حتی الوسع یہ کوشش کی ہے کہ ہیگل کے متن کو اُردو میں من و عن بیان کر دوں اِس لئے بہت سی اصطلاحات میں نے خود سے وضع کی ہیں۔ اگر وہ ہیگل کے تعقلات کی پوری طرح ترجمان نہیں ہیں۔ تو اُس کا ذمہ دار میں خود ہوں۔ لیکن چند ایک باتیں

میں قاری کی سہولت کے لئے قلم بند کرنا چاہتا ہوں کہ جرمن زبان میں (Geist) کا لفظ ذہن اور روح دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔اِس لئے اس کی عظیم کتاب (Die Phanomenologie des Geistes) کا ترجمہ (Phenenomenology of Mind)یا(Phenomenology of Spirit) دونوں مستعمل ہے۔دوسری طرف جہاں خدا کا لفظ استعمال ہوا اُس کا نظریہ خدا اسپنوزا کے بہت قریب ہے۔اِس کی وضاحت میں نے فلسفے والے حصے میں کر دی ہے۔خدا کا اظہار کائنات میں (Unfolding) کے ذریعے ہو رہا ہے۔ اس لئے کبھی تو یہ لگتا ہے کہ اُس کے ہاں فطرت اور خدا میں کوئی واضح فرق نہیں ہے۔

## سوانحی خاکہ

ہیگل 27 اگست 1770 سٹوٹگارٹ میں پیدا ہوا۔اُس کا باپ جورج لڈوگ ہیگل ڈرٹمبرگ کی ڈچی کے محکمہ خزانہ میں معمولی افسر تھا۔اُس کی ماں کا نام ماریا میگڈلینا فروم تھا۔وہ تین بچوں میں سب سے بڑا تھا وہ بڑا ہو کر جورج ولہلم فریڈرک ہیگل کہلایا۔ابھی وہ تیرہ سال کا تھا کہ اُس کی ماں کا انتقال ہو گیا۔

ہیگل کا دور جرمن علم وادب اور فلسفے کے عروج کا دور ہے۔لیسنگ 1729 میں پیدا ہوا جبکہ گوئٹے کا سنِ پیدائش 1749 ہے۔ ہیگل کا دوست ہولڈرلن (Holderlin) اور بی تھون (Beethoven) بھی 1770 میں پیدا ہوا۔لیسنگ کی کتاب ناتھن جب شائع ہوئی تو ہیگل ابھی بچہ تھا۔ہیگل نے اپنی مذہبی تصنیفات میں لیسنگ کی اِس کتاب کا سب سے زیادہ حوالہ دیا ہے۔ جب وہ سترہ سال کا تھا تو گوئٹے کی ائی گنیا(Iphigenia) منظر عام پر آئی۔اگر ہم شیلنگ اور فشٹے کے نام اِن میں شامل کرلیں تو وہ یہ لوگ تھے جو ہیگل کی ذہنی پرداخت پر اثر انداز ہوئے۔

یہ 1770 کا سال ہی تھا جب کانٹ نے کونگز برگ میں پڑھانا شروع کیا۔ہیگل کا خاندان پروٹسٹنٹ تھا۔اُس نے اولین تعلیم سٹوٹگارٹ کے جمنیزم میں حاصل کی۔ جہاں دینیات اور یونانی ادب اور فلسفہ میں اُس کی بنیادیں مضبوط ہوئیں۔ 1788 میں جب وہ اٹھارہ سال کا تھا تو وہ ٹیوبنگن یونیورسٹی کے دینیاتی انسٹی ٹیوٹ میں داخل ہو گیا جہاں وہ پانچ سال تک رہا۔یہاں اس کی ملاقات فلسفی شیلنگ اور شاعر ہولڈرلن سے ہوئی۔اور یہ عمر بھر کی دوستیوں میں بدل گئی۔گو اِن میں

بہت سے اُتار چڑھاؤ آتے رہے اور کچھ ایسے لمحات بھی آئے جو ہیگل کے روکھے پن کی وجہ سے پیدا ہوئے۔ ہولڈرلن اور ہیگل یونانی کلاسیکیت کے شیدائی تھے۔

یہاں ہیگل نے الہیات، کلاسیکی زبان وادب کے مطالعہ کیا۔ 1793 میں گریجویشن کرنے کے بعد وہ ایک خاندان کے ساتھ بطور ٹیوٹر منسلک ہوگیا۔ یونیورسٹی کا زمانہء طالب علمی میں ہیگل کو تاش کھیلنے اور بیئر پینے کا بہت مشوق تھا پنکرڈ (Pinkard) کا کہنا ہے کہ اِس دوران اس نے چھوٹی موٹی محبتیں بھی کیں۔ فرانسیسی انقلاب کے وقت وہ ٹیوبنگن میں ہی تھے اور وہ فرانسیسی انقلاب کے سحر میں اس وقت ڈوبے ہوئے تھے۔ فرانسیسی انقلاب کی یاد میں انہوں نے یہاں ایک شجرِ آزادی بھی لگایا۔ گو بعد ازاں بعض حوالوں سے فرانسیسی انقلاب کے بہت سے پہلوؤں سے ہیگل نالاں بھی رہا۔

باپ کی وفات کے بعد اُسے جو ورثہ ملا۔ اُس کی مدد سے وہ 1801 میں ینا (Jena) منتقل ہوگیا۔ لیکن اس سے پہلے 1793 سے لے کر 1800 تک اُس نے کانٹ کی اخلاقیات سے متعلق تحریروں کی (Religion with in Bounds of Mere Reason) کے ساتھ فشٹے کے نظریہ علم کا مطالعہ بھی کیا۔ اِس دوران شیلنگ کی تحریروں کو پڑھا اور اُس کے ساتھ مسلسل خطوط کے ذریعے رابطے میں رہا۔ ینا کانٹ کے مطالعہ کا مرکز تھا اور یہاں شلر اور شلیگل بھی پیدا ہوئے تھے جس کی وجہ سے جرمن رومانیت کا مرکز بھی کہلاتا تھا۔ ینا میں ہی ہیگل نے شیلنگ اور فشٹے کے نظام ہائے فکر کا موازنہ لکھا اور یہاں شیلنگ کے ساتھ مل کر ایک رسالہ (The Critical Journal of Philosophy) بھی شائع کیا۔ 1802 اور 1803 کے درمیان اس کے چھ شمارے شائع ہوئے۔ ینا کے قیام کے دوران ہیگل کی زندگی میں تین اہم واقعات ہوئے۔ یہاں ایک خاتون کے ساتھ تعلقات کی بناء پر اُس کے ہاں ایک ناجائز بیٹا پیدا ہوا۔ اُس خاتون کا نام فراڈ برک ہارڈٹ تھا۔ لڑکے کا نام لڈوگ فشر تھا۔ ہیگل کے خاندان نے اُسے کبھی پوری طرح قبول نہ کیا۔ اور 1831 میں ہیگل کے سنِ وفات والے سال میں ہی وفات پا گیا۔ 1807 میں اُس نے Phenomenology of Mind مکمل کی اور اسی سال نپولین کی فوجیں ینا میں داخل ہو گئیں۔ اِنہی دنوں میں اُس نے یہ جملہ لکھا ''شہنشاہ جو روح عالم ہے میں نے اُسے گھوڑے پر سوار شہر میں اپنے دستوں کا معائنہ کرتے ہوئے دیکھا''، ایسے فرد کو دیکھنا کیسی سعادت ہے جس کی

توجہ صرف ایک نقطہ نظر پر مرکوز رہی کہ وہ گھوڑے پر سوار ہو کر پوری دنیا کا احاطہ کرے اور اسے محکوم کر لے۔"

ہیگل کے نظریات کو دنیا سے روشناس کروانے والی پہلی بڑی کتاب Phenomenology ہی تھی۔ گو یہ کتاب اپنے مضمون کے لحاظ سے یکتا و منفرد ہے۔ لیکن ساتھ ساتھ اِس کا شمار دنیا کی مشکل ترین کتابوں میں ہوتا ہے۔ جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ یہ کتاب اُس وقت مکمل ہوئی جب ینا پر فرانسیسی فوجیں قابض ہو چکی تھیں۔ اِس تبدیلی نے ہیگل کو ملازمت سے فارغ کر دیا۔ کچھ عرصہ تک تو اُس نے لیمبرگ میں ایک رسالے کی ادارت کی پھر نیورمبرگ میں آٹھ سال تک ایک جمنیزم کا ریکٹر رہا۔ اس دوران میں جب وہ اکتالیس سال کا تھا اس نے یہیں ایک معزز خاندان کی لڑکی سے شادی کر لی جو اُس وقت صرف بیس سال کی تھی۔ اُس کا نام میری وان ٹوخر (Marie Von Tucher) تھا۔ اِس شادی سے اُس کے ہاں دو بیٹے اور ایک بیٹی پیدا ہوئی۔

ہیگل شروع دن سے اس کوشش میں مصروف تھا کہ وہ یونیورسٹی میں استاد فلسفہ کی نشست حاصل کر لے۔ بالآخر 1816 میں جب وہ چھیالیس سال کا تھا اُس کی یہ خواہش پوری ہوئی اور وہ ہائڈل برگ میں فلسفہ کا استاد مقرر ہوا۔ 1817 میں اُس نے اپنی مشہور زمانہ کتاب Science of Logic شائع کی اور اِسی سال Encyclopaedia of Philosophical Sciences بھی منظر عام پر آئی۔ 1818 میں اُسے برلن میں فلسفے کا استاد مقرر کیا گیا۔ اس یونیورسٹی کی بنیاد 1809 میں ہم بولٹ نے رکھی تھی۔ یہاں آنے کے بعد تادم مرگ یعنی 1831 تک ہیگل اس جگہ پڑھاتا رہا۔

دو سال بعد یعنی 1820 میں ہیگل کی کتاب (Philosophy of Right) شائع ہوئی۔ ایک لحاظ سے یہ اُس کی مقبول ترین تصنیفات میں سے ہیں۔ ہیگل نے اس میں جہاں سیاسیات، سول سوسائٹی اور دوسری سماجی اقدار پر بحث کی ہے۔ وہاں معاشی عوامل کے اہم کردار کو بھی سامنے لایا۔ اِس میں وہ بتاتا ہے کہ کس طرح پیداوار کی بہتات نوآبادیات کے قیام کا باعث بنتی ہے۔ یہ شاید آخری بڑا کام تھا جو اُس کی زندگی میں شائع ہوا۔ گو بعد ازاں طالب علموں کے اندراجات سے جو کتابیں شائع ہوئیں وہ بھی اپنی قدر و قیمت میں کسی سے کم نہیں ہیں۔ ان میں فلسفہ، تاریخ اور فلسفہ تاریخ کی تین جلدیں بھی شامل ہیں۔

برلن میں اُس کا قیام کئی لحاظ سے معنی خیز تھا۔اُس کے سماجی تعلقات کا دائرہ بہت وسیع ہو گیا۔وہ کئی کلبوں کا رکن بن گیا۔لیکن شلائر ماخر(Schleier macher) کی مخالفت کی وجہ سے (Prussian Academy of Sciences) کا رکن بننے کا اعزاز حاصل نہ کر سکا۔اُس نے اِس دوران شیلنگ سے بھی تعلقات دوبارہ استوار کرنے کی کوشش کی لیکن اُس میں کوئی خاطر خواہ کامیابی نہ ہوئی۔وہ بلجیم، وی آنا، اور پیرس بھی گیا۔اور وہ مشہور دانشوروں سے ملا۔کہا جاتا ہے کہ ہیگل کا انتقال ہیضہ کے باعث ہوا۔لیکن اِس بات سے پنکارڈ اتفاق نہیں کرتا۔وہ کہتا ہے یہ Gastro intestimal قسم کا ایک مرض تھا جو جان لیوا ثابت ہوا۔باقی سب مؤرخین اِس بات سے اتفاق کرتے ہیں کہ اُس کی موت 14 نومبر 1831 کو ہیضہ کی وجہ سے ہوئی۔

یہ عجیب المیہ ہے کہ ہیگل جو جلیل القدر ہستیوں کی زندگی کو ولولہ انگیزی (Passion) سے وابستہ کرتا ہے خود اِس ولولہ انگیزی سے مرحوم رہا۔اُس کی زندگی کے آخری سال تو ایک اعلیٰ پائے کی نوکر شاہانہ زندگی میں گزرے۔اُس میں فائر باخ یا مارکس جیسی انقلابی ولولہ انگیزی نہیں پائی جاتی تھی۔ہیگل جیسا عظیم فلسفی، جس کا فکر آج تک مختلف مکاتیب فکر پر اپنی گہری چھاپ لگا رہا ہے ریاست کا ایک فرماں بردار ملازم رہا۔اگر غور سے دیکھا جائے تو ہیگل کے ہاں جو ریاست کی قدر و منزلت ہے اُس کا چلن بھی اُس کے تابع دکھائی دیتا ہے۔گو تمام جرمن استاد ریاست کے ہی ملازم تھے۔پھر بھی کانٹ، فشٹے اور فائر باخ نے ایسے کام کر دکھائے جس کی وجہ سے حکومت اور چرچ کا عتاب سہنا پڑا۔لیکن ہیگل بادشاہت اور چرچ سے کوئی ٹکر نہ لینا چاہتا تھا۔

ہیگل نے فلسفے کے علاوہ تحریر کی اور اصناف بھی چھوڑیں ہیں۔وہ اپنے دوستوں کو باقاعدہ خطوط لکھتا رہا۔اور اُن کا ذخیرہ موجود ہے۔جس میں اپنی بیوی اور قریبی عزیزوں کے نام بھی خط ہیں۔وہ نظمیں بھی لکھتا رہا۔اپنی بیوی میری اور ہولڈرلن کے نام بھی اُس کی کچھ نظمیں موجود ہیں۔والٹر کاف مین نے اپنی کتاب میں اُن کو شائع بھی کیا ہے۔آخر میں صرف یہ کہنا چاہوں گا کہ بعض لوگوں کی زندگی ولولہ انگیزی سے بھرپور اور ڈرامائی ہوتی ہے۔لیکن وہ آنے والی نسلوں کے لئے کچھ نہیں چھوڑتے۔ہیگل کی زندگی میں ولولہ انگیزی تو نہ تھی۔لیکن جیسی فکر وہ دے گیا۔وہ انسانی تاریخ میں کسی کسی کے حصہ میں آتا ہے۔

دوسرا حصہ

# ہیگل کا فلسفہ

برٹرینڈ رسل کہتا ہے کہ ''ہیگل کا فلسفہ بہت مشکل ہے۔ بلکہ میں تو یہ کہوں گا کہ عظیم فلسفیوں میں سے اس کو سمجھنا سب سے مشکل ہے۔'' ہیگل کے بارے میں اصل الجھن اس کی وفات کے بعد پیدا ہوئی جب اُس کے مقلدین دو حصوں میں بٹ گئے۔ اس وقت وہ مارکسیوں اور تصوریت پسندوں میں بٹا ہوا نظر آتا ہے۔ جہاں مارکسی اُسے اُس کے جدلیاتی منہاج کی وجہ سے اپناتے ہیں وہاں اس کی مابعد الطبیعات اور سیاسی معاشیات کی وجہ سے دور بھاگتے ہیں۔ ہیگل کا تصور مطلق کے گرد مرتکز رہنا مارکسیوں کے لئے کوفت کا باعث ہے۔ یہی وہ موڑ ہے جو اسے تصوریت پسندوں کا بہترین نمائندہ فلسفی بنا دیتا ہے۔

اس کے منہاج پر بات کرنے سے پہلے میں یہاں صرف یہ کہنا چاہوں گا کہ ہیگل مابعد الطبیعات کے روایتی معنوں کو تسلیم نہیں کرتا۔ ہیگل اُن تمام مفکروں کو خواہ اُن کا تعلق مادیت سے ہو یا تصوریت سے، دقیانوسی قسم کی مابعد الطبیعات سے منسوب کرتا ہے۔ جو موضوعات کو اُن کی نمو کے حوالے سے نہ سمجھ پائیں یا اُن کو ساکت سمجھیں اور سیاق و سباق سے ہٹ کر سمجھنے کی کوشش کریں اور یہ بھی نہ دیکھ پائیں کہ اشیاء ایک دوسرے میں تبدیل ہونے کی بھی صلاحیت رکھتی ہیں۔ اس لئے ہیگل جب بھی مابعد الطبیعات کی بات کرتا ہے تو اس کا حوالہ منفی انداز میں آتا ہے۔ جہاں وہ دقیانوسی قسم کی مابعد الطبیعات پر تنقید کر رہا ہوتا ہے وہ ڈیکارٹ، لائبنیز اور وولف کو اس ضمن میں لاتا ہے۔ کیونکہ کانٹ کی تنقید کے بعد روایتی مابعد الطبیعات کا سورج غروب ہونا شروع ہو گیا تھا۔ ہیگل جب منطق کو زیر بحث لاتا ہے تو روایتی منطق کے سارے حوالوں سے اپنا رابطہ توڑ

دیتا ہے۔ وہ ایک نیا منہاج متعارف کرواتا ہے جو اس سے پہلے دنیائے فلسفہ ایسے مربوط طریقہ سے دیکھنے میں نہیں آیا۔ اس منہاج کے تمام موضوعات پرانے منطق سے الگ ہیں۔ اگر اسے اپنے موضوعات کے لحاظ سے دیکھا جائے تو ہیگل کی منطق اور مابعد الطبیعات آپس میں باہم شیر و شکر تھیں۔ اور جو موضوعات علم الوجود (Onotology) کے ضمن میں آتے ہیگل کا منطق اُن سے نبرد آزما ہو رہا ہوتا ہے۔

برنج (Burbidge) نے ہیگل کے منطق کا بیان اِس بات سے شروع کیا ہے کہ ہیگل کی دو کتب جو علمِ منطق کہلاتی ہے اُن میں روایتی منطق کہیں نظر نہیں آتا۔ وہ منطقی اصولوں، علامتوں اور قضیات کو ایک طرف رکھتے ہوئے وجود (ہستی) عدم وجود (نیستی) اور Becoming سے بحث کرتا ہے۔

اس لئے بہت سے مبصرین ہیگل کے منطق اور مابعد الطبیعات میں کوئی فرق نہیں سمجھتے۔ پھر کانٹ کی اصطلاح میں اُسے زمروں Catogories کا ماورائی نظام قرار دیتے ہیں۔

اپنی کتاب علم منطق کے تعارف میں ہیگل اُس کی وضاحت یوں کرتا ہے:

''آج تک منطق میں کوئی ایسا منہاج تلاش نہیں کیا گیا جو اُسے خالص یا سائنس محض کا درجہ دے اور آج منطق کی جو حالت ہے اُس سے سائنسی منہاج کا دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ تجزیاتی علوم نے اپنا منہاج ڈھونڈ لیا ہے اور اس طرح ریاضیاتی علوم نے بھی اپنا منہاج تلاش کر لیا ہے۔ لیکن سپنوزا اور وولف اُس کا اطلاق فلسفہ پر بھی کرتے ہیں۔ یہ غلط ہے۔ فلسفی کبھی کبھی ریاضیاتی اور سائنسی علوم کے منہاج کی طرف رجوع کرتے ہیں جو فلسفہ کے لئے موزوں نہیں ہے۔ اُس کے نزدیک فلسفہ کا ایک منہاج ہونا چاہئے اور وہ منطق میں ہی موجود ہے۔ کیونکہ اس منہاج میں وہ جوہر پایا جاتا ہے جو منطقی مواد کے اندرونی چلن کی صورت کا شعور رکھتا ہے۔ علم منطق میں دراصل ہیگل صوری منطق کے فلسفہ کو بیان کر رہا ہے۔ وہ یہاں مختلف اقسام کے منطقی احکامات اور استنتاج کی بنیاد اور اُن کی حدود کو سامنے لا رہا ہے۔ ہیگل کے لئے منطق صحیح قیاسات کی کوئی تجریدی شکل نہیں۔ بلکہ ایک عقلی عمل ہے جو اُس کی صورت کو بھی متعین کرتا ہے اور اُس سے آگے بھی جانا چاہتا ہے۔ یہ عقل کے بارے میں سوچتا ہے کیونکہ منطق ہی وہ نظم ہے جو اپنے اعمال کے بارے میں سوچتا ہے اس لئے فلسفہ کی شروعات بھی یہیں سے ہوتی ہیں۔''

ہیگل اس بات کو بھی بیان کرتا ہے کہ فکری عمل میں تین قسم کے عوامل کارفرما ہوتے ہیں۔ جنہیں وہ فہم (Understanding) جدلیاتی عقل (Dialectical Reason) اور خیالی عقل (Speculative Reason) کا نام دیتا ہے۔ جب ہم کسی شے کے بارے میں فہم رکھتے ہیں تو ہم اس کے تعقل کا تعین یا اس کی معنوی حد بندی کر رہے ہوتے ہیں۔ تاکہ اس کا استعمال صحیح طور پر ہو سکے۔ جدلیاتی عقل فکر کی حرکت پذیری ہے جو فہم کی حد بندی کے ردعمل میں ہوتی ہے۔ وہ اس کی حدود سے تجاوز کرتی ہوئی تضاد یا متقابل کی طرف جاتی ہے۔ خیالی عقل کلی حرکت کا احاطہ کرتی ہے جس میں فہم کے جامد تعقلات سے لے کر ضد تک سب شامل ہوتا ہے اور وہ ایک ہمہ گیر تناظر کو قائم کرتی ہے اور یہ بتاتی ہے کہ ایک خیالِ واحد میں اختلاف کس طرح سماتے ہیں۔

اس قسم کے نظام سے گزرنے کے بعد یہ سوچنا بھی صحیح نہیں ہے کہ منطق صرف فکر محض سے منسلک ہے۔ اور اس کا حقیقی دنیا سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ اس شکل میں ماورائی نہیں ہے بلکہ ہیگل تو کہتا ہے کہ خود فکر اپنے فکری عمل میں اس دنیا کا حصہ ہے۔ وہ بیک وقت دوسرے افراد اور دنیا کے ساتھ رابطے میں ہے۔ یہ فکر اس قسم کے تصور محض کے دائرہ میں نہیں آتا جو افلاطون کے تصورات کی طرح آسمان سے اترتے ہیں۔ بلکہ یہ تو اس دنیا کے تجربات کی کشید ہیں۔ وہ تجربہ جو صدیوں سے ہمیں ملا ہے جو صداقت اور حقیقت پر مبنی ہے۔ اور اس خود شعریت کو ہیگل روح یا ذہن کہتا ہے۔ اس لئے اسے اس نسبت سے مابعد الطبیعات نہیں کہا جا سکتا۔ کیونکہ یہی وہ ڈھانچہ ہے جو دنیا کا تجربہ اپنے اندر سموئے ہوئے خود شعوری کی شکل میں سامنے آتا ہے۔

## جدلیات

جدلیات سے بحث کرتے ہوئے ہم اُس کے ماخذ تلاش نہیں کریں گے۔ اور نہ ہی یونانی فلسفیوں میں اُس کے اوّلیں نقوش کی تاریخ بیان کریں گے بلکہ ہم فوری طور پر ہیگل کے اُس منہاج کو بیان کریں گے جو بعد ازاں مارکسی فلسفہ میں جدلیاتی مادیت کے ساتھ منسوب ہوا۔ دراصل یہاں اس بات کا احاطہ کرنا کہ جدلیات سقراط یا ارسطو سے کس طرح ماخوذ کی گئی ہے۔ سوائے بحث کو طول دینے کے اور کچھ نہیں۔ گو یہ بحث بھی ہمیں مقدم ہے۔ لیکن اسے کسی اور جگہ اور وقت کے لئے رکھ چھوڑتے ہیں۔ فی الحال تو صرف یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ ہیگل کے جدلیاتی

منہاج کا کیا روپ سامنے آتا ہے۔ تاکہ مارکسی فکر میں اس کا ذکر کرتے ہوئے اجنبیت کا احساس نہ ہو اور نہ ہی اس کا احاطہ کرتے ہوئے کوئی مشکل درپیش آئے اور یہ بھی پتہ چلے کہ مارکس نے ہیگل سے کیا لیا اور کیا رد کیا؟ یہ بات بھی سامنے لائی جائے۔ تو آیئے دیکھتے ہیں کہ ہیگل کے ہاں جدلیات کی شکل کیا ہے۔

یہ بات اب وہیں سے شروع کرتے ہیں جہاں ہم نے منطقی منہاج کو چھوڑا تھا۔ مارٹن نکولس کہتا ہے کہ مارکس اور ہیگل کے ہاں کسی شے کی پکڑ کا مسئلہ دراصل اس کی حرکت پذیری سے وابستہ ہے۔

جیسا کہ آپ جانتے ہیں کہ ہیگل کے ہاں حقیقت کو تجریدی تعقل کے حوالے سے دیکھنے کی کوئی راہ نہیں کھلی ہوئی وہاں حقیقت ایک جدلیاتی اور حرکی عمل ہے جسے تجریدی تعقل بیان کرنے سے قاصر ہے۔ یہ تجریدی تعقل کہانی کا صرف ایک حصہ سامنے لاتا ہے۔ باقی کہاں چھپی رہتی ہے۔ لیکن حقیقت پرحرکت ہے۔ آنکھ مچولی کھیلتی رہتی ہے۔ ادھر ڈوبتی ادھر نکلتی ہے۔ بدلتی ہوئی حالت میں ایک نئے روپ میں سامنے آن کھڑی ہوتی ہے اور کچھ ہی لمحوں میں اپنی نئی چھب دکھا کر اپنے ہی تضاد میں گم ہو کر کسی اور روپ میں ڈھلنا شروع ہو جاتی ہے۔ یہ اختلافات، تضادات اور نفی سے پُرحرکیات ہے۔ بیج درخت میں ڈھل کر اپنی نفی کر دیتا ہے اور انسان کے ساتھ اس کی موت لگی ہوئی ہے۔ ہیگل کے الفاظ میں اُن کی پیدائش کا لمحہ ہی اُن کی موت کا لمحہ ہے۔

منطق میں جدلیات ایک ایسا منہاج ہے جو زمروں (Categories) کو بیان کرتا ہے اور اُن کی مختلف حالتوں کو سامنے لاتا ہے۔ جہاں ایک زمرہ یا منطقی مقولہ اپنے اندر تضاد کو سموئے ہوتا ہے اور اس طرح حرکتی عمل سے ایک نئے زمرے میں ڈھلتا ہے جو پہلے دونوں کو اپنے اندر سموئے ہوتا ہے اور اُن سے مختلف ہوتا ہے۔ پھر نئے سرے سے اُس عمل کی کارفرمائی سے خود اپنے تضاد میں ڈوب جاتا ہے۔ اس کی وضاحت کچھ یوں کی جاسکتی ہے۔

اگر ہم زمرہ الف سے شروع کریں تو اُس کے اندر اختلافی زمرہ ب موجود ہوتا ہے اور اس طرح زمرہ ب میں زمرہ الف موجود ہوتا ہے۔ جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ دونوں زمرے اپنے اندر اپنی ضد لئے ہوئے ہیں۔ لیکن یہ ضد ایک مثبت زمرے ج کو جنم دیتی ہے جو کہ نفی کی نفی ہوتا ہے اور اس میں پہلے دونوں زمرے متحد ہوتے ہیں۔ لیکن اُن کا اتحاد اس صورت ہوتا ہے کہ نہ صرف وہ

اُس میں ضم ہو جاتے ہیں بلکہ اُس میں معدوم ہو جاتے ہیں۔ اور اُن کی اصل خصوصیات کیفیاتی تبدیلی کے بعد ایک نئی شکل میں زمرہ ج میں سامنے آتی ہیں۔ اور اُن کا پہلے والا تضاد بھی ختم ہو جاتا ہے اور زمرہ ج ایک اور نیا روپ ہے جو پھر سے اپنی ضد کی بنیاد پر ایک نئے عمل میں ڈوب جاتا ہے۔

چلئے اس کی وضاحت کچھ اس طرح کرتے ہیں۔ ہیگل کہتا ہے اور یہ اُسی کی ہی دریافت ہے کہ کسی بھی زمرے میں اس کی ضد موجود ہوتی ہے اور اُسی میں پنہاں ہوتی ہے اور یہ کہ اُس ضد کو اُس میں سے وضع کیا جا سکتا ہے اور بطور ایتلاف (Differential) منظر عام پر لایا جا سکتا ہے اور اُس طرح ہم ایک جنس کو نوع میں تبدیل کر سکتے ہیں۔ اس کی مزید وضاحت ہیگل کے زمروں کی پہلی تکوین سے کی جا سکتی ہے۔ یعنی

| وجود یا ہستی | عدم وجود یا نیستی | تشکیلیت |
|---|---|---|
| Being | Nothingness | Becoming |

ہم زمرہ وجود کے مجرد وجود سے شروع کرتے ہیں یعنی وجودِ محض (Pure Being) جس میں کچھ بھی شامل نہیں ہے۔ اگر ہم ایک میز کی مثال لے لیں اور اُسے اُس کی تمام قطعیت (Determinations) سے علیحدہ کر لیں۔ اب یہ کس قسم کے مواد سے مبرا ہے اور مکمل خلا ہے۔ یہ میز اب ہر صفت سے عاری محض ایک خالی پن ہے۔ لیکن یہ خالی پن ہر صفت سے عاری دراصل عدم وجود ہے۔ اس لئے وجود ہی عدم وجود ہے یعنی ہستی میں نیستی ہے۔

اب ہم تھوڑی سی بات ہیگل کے تصور مطلق کے بارے میں کرتے ہیں۔ ہیگل کے تصور مطلق میں مطلق مادی دنیا کے حوالے سے خود انعکاسی کے عمل سے گزر رہا ہے۔ اور اسی طرح وہ خود سے آگاہ ہو رہا ہے۔ اور وہی اس کے نزدیک حقیقت مطلق ہے۔ مادی دنیا میں حقیقت مطلقہ اس طرح سماتی ہے کہ اُسے معروضی اظہار کا ذریعہ ملتا ہے۔ یعنی دوسرے معنیٰ میں ہیگل کے نزدیک حقیقت مطلقہ یا بعض کے نزدیک ہیگل کے حوالے ہی سے خدا کا آشکار ہونا متناہی (Finite) اشیاء کے ساتھ منسلک ہے اور اس کے علاوہ حقیقت بھی کچھ نہیں ہے۔ اس کی وضاحت یوں بھی کی

جاسکتی ہے کہ مطلق ہی نیستی یا وجود (Being) ہے۔ یہ وجود ایک تصور کے طور پر مادی دنیا میں معروضی شکل اختیار کرتا ہے۔ تصور کا ظہور مادی دنیا میں ہوتا ہے۔ تصور کی معروضیت کی ظہور پذیری کا وسیلہ فطرت (مادی دنیا) ہے اور روح مطلق روح انسانی میں کارفرما ہو کر وجود پذیر ہوتی ہے۔ لیکن ایسا تو اس وقت ہوتا ہے جب روح انسانی اپنے متناہی دائرہ سے نکل کر لامتناہی (infinite) حقیقت کا حصہ بن جاتی ہے۔ اس لئے ہیگل کے حوالے سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسان کا حقیقت مطلقہ سے متعلق علم اور حقیقت مطلقہ کی خود آگاہی ایک ہی حقیقت کے دو روپ ہیں۔ کیونکہ ہستی مطلق انسانی روح کے حوالے سے ہی خود شعوری کے عمل سے گزرتی ہوئی ٹھوس شکل میں وجود پذیر ہوتی ہے۔

ہیگل یہاں تک کہہ دیتا ہے کہ دنیا کے بغیر خدا، خدا نہیں ہے۔ ہیگل کا تصور مطلق ایک کلیّت کی شکل میں سامنے آتا ہے۔ جب ہم اُسے کلیّت قرار دیتے ہیں اور یہ کلیّت روبہ عمل ہے اور مطلق خود انعکاسی کے عمل سے گزر رہا ہے اور اسی طرح حقیقت خود سے آگاہ ہوتی ہے۔ اور وہ اس عمل سے انسانی ذہن یا روح کے حوالے سے گزرتی ہے۔ اور ہمارے آس پاس کی دنیا انسانی شعور کے لئے لازمی شرط ہے۔ یہ معروض کا وہ دائرہ فراہم کرتی ہے جس کے بغیر موضوعی دائرہ شکل پذیر نہیں ہوسکتا۔ اور یہ دونوں ہی حقیقتِ مطلقہ کے دو لمحات ہیں۔ مادی دنیا ہی میں حقیقت مطلق اس طرح سماتی ہے کہ اُسے معروضی اظہار کا ذریعہ ملتا ہے۔ یعنی دوسرے معنی میں خدا کا آشکار ہونا لامتناہی اشیاء کے ساتھ منسلک ہے۔ اس کے علاوہ حقیقت کچھ بھی نہیں ہے۔ اس کی ایک وضاحت یوں بھی کی جاسکتی ہے کہ مطلق ہی ہستی یا وجود ہے۔ یہ وجود ایک تصور کے طور پر مادی دنیا میں معروضی شکل اختیار کرتا ہے۔ تصور کا ظہور مادی دنیا میں ہوتا ہے۔ تصور کی معروضیت کی ظہور پذیری کا وسیلہ فطرت (مادی دنیا) ہے۔ اور روح مطلق روح انسانی میں کارفرما ہو کر وجود پذیر ہوتی ہے۔ لیکن ایسا اس وقت ہوتا ہے جب خود روحِ انسانی اپنے متناہی دائرہ سے نکل کر لامتناہی حقیقت کا حصہ بن جاتی ہے۔ اس لئے ہیگل کے حوالے سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسان کا حقیقت مطلقہ سے متعلق علم اور حقیقت مطلقہ کی خود آگاہی ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں۔ کیونکہ ہستی مطلق انسانی روح کے حوالے سے ہی خود شعوری کے عمل سے گزرتی ہوئی ٹھوس شکل میں وجود پذیر ہوتی ہے۔

کوپل سٹون اس کی یوں وضاحت کرتا ہے:

''میں بطور ایک متناہی وجود یا ہستی کے خود سے آگاہ ہوں اور میری یہ خود آگاہی ہی دوسرے کسی انسان کی اپنے متعلق آگاہی سے الگ ہے۔ لیکن علم مطلق اس وقت بیدار ہوتا ہے جب میں نہ صرف خود سے بطور متناہی فرد اور دوسرے سے الگ، پوری طرح آگاہ ہوں۔ بلکہ حقیقت مطلق سے بھی اسی طور آگاہ ہوں کہ اس کے علاوہ حتمی حقیقت اور کوئی نہیں ہے۔ اگر میں اس بات کا علم حاصل کر لیتا ہوں کہ مادی دنیا مطلق کا معروضی اظہار ہے اور مطلق اپنی طرف معروضیت کے طور پر روح کی شکل میں پلٹ رہا ہے اور ساتھ ساتھ تاریخ میں انسانی روح کے حوالے سے بھی وجود پذیر ہو رہا ہے تو یہ وہ لمحہ ہے جہاں خود آگاہی مطلق کا احاطہ کرتی ہے۔''

کولیتی کہتا ہے کہ عام قاری ہیگل کے بارے میں یہ نتیجہ نکالے گا ''ہیگل ایسا فلسفی ہے جس کا فکر داخلی سطح پر غیر معمولی طور پر مربوط دکھائی دیتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود اپنے اندر ایک گہرا تضاد لئے ہوئے ہے۔ اس کا تصوری پہلو بالکل واضح اور ناقابل تردید ہے۔ لیکن دوسری طرف اس کے ہاں مادے کی جدلیات ہر طرح سے جدلی مادیت سے مماثلت رکھتی ہے۔ اس بات سے یقیناً وہ یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ ہیگل آدھا تو تصوریت پسند ہے اور آدھا مادیت پسند ہے۔ اس طرح کا سارا فلسفہ منقسم ہوتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ اور ایک گہرے تضاد کی وجہ سے آپس میں جڑا ہوا نہیں لگتا۔ اور یہ کہ اس کا نظام اور اس کا منہاج ہر وقت ایک دوسرے سے برسرِ پیکار رہتے ہیں۔''

لینن نے بھی ہیگل کی حمایت میں یہ بات کہی ہے ''اگر ہیگل کے ہاں سے تصورِ مطلق کو نکال دیا جائے تو وہ مادیت پسند ہے۔''

مارکس ہیگل کے مطلق کے علیحدہ وجود کو تسلیم نہیں کرتا۔ وہ شعور یا تصور کی بجائے مادے کو اوّل گردانتا ہے۔ دوسرے سب سے اہم بات یہ ہے کہ وہ سماجی رشتوں کو حقیقتِ مطلقہ کے آشکار (Unfolding) ہونے سے منسلک نہیں کرتا۔ بلکہ وہ سماجی رشتوں کی اوّلیت کو مانتا ہوا جدلیات کے دائرے میں لاتا ہے۔ یہاں مارکس کا وہ مشہور جملہ دہراتے ہیں جس کا حوالہ ہر جگہ دیا جاتا ہے۔ ''ہیگل کے ہاتھوں جدلیات کے الجھاؤ سے قطع نظر وہ پہلا شخص تھا جس نے عمومی طریقہ کار کو

قابلِ فہم اور شعوری طور پر پیش کیا۔ وہ سر کے بل کھڑا ہے۔ اگر ہم اس کے ہاں سے سریّت کے غلاف یا چھلکے کو اتار کر اس کے اندر موجود مغز کو دریافت کرنا چاہتے ہیں تو ہمیں اُسے پاؤں کے بل کھڑا کرنا پڑے گا۔"

یہ تو سب اپنی جگہ چند خاص حوالوں سے درست ہی دکھائی دیتا ہے اگر خصوصاً اس انداز سے دیکھا جائے کہ مارکسیوں کے ہاں ہیگل کے لئے ایک اپنائیت پائی جاتی ہے۔ وہ اس تنقید پر بھی اس پہلو کو سامنے رکھنے کے بعد کرتے ہیں کہ کاش وہ پورے کا پورا ان کا منشا اور تراش خراش کے مطابق ہوتا۔ لیکن تاریخی طور پر ایسا ہونا ممکنات میں سے نہیں ہوتا۔ اگر اس کا منہاج اُنہیں قبول ہے تو اس کی چھوٹی موٹی خطا معاف کر دینی چاہئے۔ لیکن ایسا کرنا مارکس کے مزاج میں نہ تھا۔ وہ چھوٹی سی کوتاہی کا بھی سختی سے احتساب کرتا ہوا نظر آتا ہے۔ لیکن سوچنے کی بات یہ ہے کہ اگر ہیگل ہی سب کچھ کہہ دیتا تو پھر مارکس کے پاس کہنے کے لئے کیا رہ جاتا۔ جس کی وجہ سے وہ اپنی منفرد شناخت کا حامل ہے۔ اور کیا یہ تاریخی طور پر ممکن تھا۔

ظاہر ہے ہیگل اپنے وقت کے احتساب سے بچنے کے لئے عیسائیت اور ریاست کی اشک شوئی کے لئے تصورِ مطلق کی چادر اوڑھ کر جدلیاتی منہاج کی بات کرتا رہا۔ وہ اس سے پہلے ڈیکارٹ، سپنوزا اور کانٹ کی مجبوریوں سے آگاہ تھا۔ یہی وہ دباؤ تھے جن کی وجہ سے اس Immanentist کا کردار اپنایا۔ لیکن خدا کے وجود کو فطرت کے ساتھ منسلک کر دیا۔ مارکس ہیگل پر تنقید کرتا ہے جہاں اس کے ہاتھ میں فیور باخ کی مادیت کا ہتھیار ہے اور فیور باخ کو نشانہ بناتا ہے۔ وہاں وہ ہیگل کی جدلیات سے لیس ہے۔

بعض حوالوں سے مارکس اور فیور باخ ہیگل پر، اس کے تصورِ مطلق پر ایک ہی انداز سے تنقید کرتے ہوئے نظر آتے ہیں کیونکہ اس کے تصورِ مطلق میں معروضی دنیا سے بیگانگی اور جیتی جاگتی دنیا میں بے جانفوذیت اور درآمد کی چھاپ کا نمایاں پہلو ہے۔ اس پر بات کرتے ہوئے فیور باخ کہتا ہے:

> "منطق پر بات کرنے سے پہلے حتیٰ کہ اپنے منطقی نظریات کو ایک سائنسی انداز میں پیش کرنے سے پہلے اس کے ہاں تصورِ مطلق قطعی ہے اور فوری سچائی ہے۔ مطلق کا تصور اپنے اندر مطلق سچائی کی قطعیت لئے ہوئے

ہے۔"

سڈنی ہک کہتا ہے کہ فیور باخ کے نزدیک فلسفہ تجریدیت سے شروع نہیں ہونا چاہئے۔اور ایسی بات سے شروع ہونا چاہئے جو فلسفیانہ بھی نہ ہو بلکہ اُسے زندگی اور اس سے متعلق ٹھوس ضروریات اور احتیاجات سے شروع ہونا چاہئے اور وجود خالص سے متعلق ہیگل نے جو کچھ بھی سمجھا ہے وہ ظاہر ہے اطمینان بخش نہیں ہے۔کیونکہ ایسا ہونا بے معنی ہے۔فیور باخ کے نزدیک وجود متعین شدہ ہے۔کیونکہ وہ کسی خاص شے کا وجود ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ جرمن تصوریت، رومانیت اور مادیت کے درمیان کی کڑی ہیگل ہے۔ اصل میں وہ سپنوزا کا مقلد ہے وہ صورت اور مادہ کو ایک جگہ دیکھنا چاہتا ہے۔لیکن فی زمانہ وہ ایسا دعویٰ کھلے بندوں کرنے سے احتراز کرتا ہوا نظر آتا ہے۔اس لئے وہ اس کے اوپر بظاہر تصور مطلق کا محل سجاتا ہے۔جس کے نتیجے میں اُس کے منہاج اور جدلیات کی پُرشعور اور تند و تیز ندی بہتی ہے۔

تیسرا حصہ

# فلسفہءتاریخ

یہ بات بھی اپنی جگہ دُرست ہے کہ فلسفہءتاریخ کا حُسن ہیگل کے دم سے قائم ہے۔لیکن اِس تعقل کو روشناس کروانے والا ہیگل نہیں تھا۔کولنگ وڈ (Collingwood)، کارل لووتھ (Kar Lowith) اور دوسرے محققین کے نزدیک اِس نام کو فرانسیسی فلسفی والٹیر (Voltair) (1694-1788)اور ویچو (Giam Battista Vico 1688-1774) تاریخ کے اِس ڈھنگ کو متعارف کرانے میں پیش پیش تھے۔والش نے اِس ضمن میں ویچو کا ہی ذکر کیا ہے۔لیکن ساتھ ساتھ سینٹ آگسٹین (St. Augustine)(358-430) کے حوالے سے بھی ایسے ہی نظریات کا ذکر کیا ہے۔تاریخ میں چکر (Cycles) کے نظریئے کے برعکس عیسائی اور یہودی نظریہ سازوں نے تاریخ میں نمو پذیری کے نظریئے کو فروغ دیا۔لیکن تاریخ کا کسی منزل کی طرف گامزن ہونا اُن کے حوالے سے الٰہیاتی رنگ میں رنگا ہوا ہے۔اِس نظریئے کو اولیں طور پر منظر عام پر لانے کا سہرا سینٹ آگسٹین کے سر پر ہے۔جہاں تاریخی واقعات مشیتِ ایزدی کے تابع نظر آتے ہیں۔

اگر اِس سے بھی ذرا دور جائیں تو فلاطینوس (Plotinus) نے سب سے پہلے تاریخی واقعات کو کسی نظم کے تحت دیکھنے کی بات کی تھی۔اگر روزِ اول سے اِس کھوج کی طرف نکل جائیں کہ فلسفہءتاریخ کی طرف پہلا اشارہ کس نے کیا تھا تو بات ذرا لمبی ہو جائے گی۔اس لئے ہم ہیگل کے فلسفہءتاریخ پر ہی بات شروع کرتے ہیں۔

ہیگل کے فلسفہ میں کئی تعقلات بنیادی اہمیت کے حامل ہیں۔جن میں تصورِ مطلق، منطق اور

جدلیات زیادہ اہم ہیں۔ لیکن فلسفہ تاریخ سے ہمارا واسطہ باقی دو اصطلاحات یعنی عقل اور تاریخ کے تال میل سے پڑے گا۔ فلسفہء تاریخ پر ہیگل کی ایک پوری کتاب (The Philosophy of History) موجود ہے۔ یہ اُن خطبات پر مبنی ہے جو اُس نے اپنے طالب علموں کو 1822 میں دیئے تھے اور جسے بعدازاں اُس کے بیٹے نے مرتب کیا تھا۔ اِس کا انگریزی ترجمہ سبری (Sibree) نے کیا تھا جو عام طور پر دستیاب ہے۔ لیکن شولوموا ایوی نیری (Shlomo Avineri) کا کہنا ہے کہ اِس ترجمے کے وقت کتاب کا متن اَدھورا تھا۔ اِس میں ترجمے کی بھی کئی اغلاط بھی پائی جاتی ہیں۔ رابرٹ ایس ہارٹ مین (Robert. S. Hartman) نے کچھ حصے کا ترجمہ (Reason In History) کے نام سے بھی کیا ہے۔ فلسفہء تاریخ کا کچھ ذکر تو Philosophy of Right کے آخری باب میں بھی موجود ہے۔ اِس طرح دوسری کتابوں میں بھی اِس کا ذکر ملتا ہے۔ لیکن مکمل متن کے لئے پھر بھی سبری کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔

موضوع کے لحاظ سے تو اِس کتاب کو ہیگل کی باقی کتابوں سے آسان ہونا چاہئے تھا۔ لیکن اِس کے تعارف کے ایک سو دو صفحات کا مضمون بہت ادق ہے۔ انہی صفحات میں اُس نے تاریخ کے بارے میں جہاں اپنا نظریہ پیش کیا ہے وہاں تاریخ کے حوالے سے مختلف ادوار میں جو منہاج اُس کی رائے میں مستعمل رہے اُن کا ذکر بھی کیا ہے۔ اس نظر میں تاریخ کے حوالے وہ تین ہیں:

1- ابتدائی تاریخ Original History
2- انعکاسی تاریخ Reflective History
3- فلسفیانہ تاریخ Philosophical History

## ابتدائی تاریخ:Original History

ہیگل تاریخ کے اِس منہاج کی بات اُس کی مستند مثالوں سے شروع کرتا ہے۔ اُس کے نزدیک اِس کی اعلیٰ ترین مثالیں ہیروڈوٹس (Herodotus) اور تھوکوڈائیڈیز (Thucydides) ہیں۔ اِس منہاج کے تحت ایسے کارنامے، واقعات اور سماج کی مختلف حالتیں قلم بند ہوتی ہیں۔ جنہیں تاریخ نویس اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں۔ وہ صرف اُنہی تناظر کو تاریخ میں منتقل کرتے ہیں

جواُن کے اردگرد رونما ہو رہے ہوتے ہیں۔ اِس طرح ایک خارجی وقوعہ ایک شخصی تعقل میں ڈھل جاتا ہے۔

اِس منہاج سے تعلق رکھنے والے تاریخ دان خبریت کے دوسرے ذرائع بھی بروئے کار لاتے ہیں۔ جس طرح ایک شاعر اپنے کلام میں ماضی کے ذخیرہ الفاظ کو استعمال کرتا ہے۔ اُسی طرح تاریخ نویس گزرتے ہوئے لمحوں کو مستقبل کے لئے یادداشت کے مندر میں محفوظ کر لیتا ہے۔

قصے، داستانیں، حکائتیں اور روایتیں اِس ضمن میں نہیں آتیں۔ کیونکہ وہ اُن اقوام کی اختراع تھیں جن کی ذہانت ابھی نیم خوابیدہ تھی۔

یہ تاریخ دان حالات، کارناموں اور معاشرے کی مختلف پرتوں کو، جن میں وہ بس رہے ہوتے ہیں اپنے لئے ایک وقوفی صلاحیت میں بدل لیتے ہیں۔ اِس منہاج کے تحت لکھنے والے کیونکہ ہم عصر دور کا ذکر کر رہے ہوتے ہیں۔ اِس لئے وہ خود بھی اِس میں گم ہوتے ہیں۔ اِس لئے اُس کا مکمل احاطہ کرنے سے قاصر رہتے ہیں۔ اُن کا کردار وقائع نگار سے آگے نہیں بڑھتا اور اُن اور اِس طرح اُن کا ذاتی مشاہدہ آنے والی نسلوں کے لئے ایک حوالے کی صورت میں رہ جاتا ہے۔ وہ اپنے دور کے واقعات کو من وعن بیان کر دیتے ہیں۔ اُن پر غور وفکر اُن کے بس میں نہیں ہوتا۔ کیونکہ فکر کی اِس منزل تک ابھی اُن کی رسائی نہیں ہوئی وہ اپنے گردوپیش میں ہی گم رہتے ہیں۔

اِن تاریخ نویسوں کی تحریروں میں ہمیں خطابت کے اعلیٰ نمونوں سے واسطہ پڑتا ہے جیسا کہ پیری کلیس (Pericles) کی تقریر جو اُس زمانے کی صحیح عکاسی کرتی ہے۔ جس میں خود لکھنے والا بھی موجود تھا۔ ہم اِن تاریخ دانوں کے ساتھ اُس دور کو سمجھ سکتے ہیں اور اُس دور کی روح کو پہچان سکتے ہیں۔ یہاں ہیگل، ہیروڈوٹس، تھوکوڈائیڈیز اور زینوفون (Xenophon) اور سیزر کی مثالیں دیتا ہے۔ یہ تحریریں اِس منہاج کے ضمن میں آتی ہیں اور اِس کی صحیح ترجمانی کرتی ہیں۔

## انعکاسی تاریخ: Reflective History

دوسرے منہاج کو ہیگل انعکاسی منہاج قرار دیتا ہے۔ یہ تاریخ کا وہ منہاج یا قسم ہے۔ جہاں زماں و مکاں کی بندش نہیں ہوتی اور اُس پر یہ شرط بھی عائد نہیں ہوتی ہے کہ وہ ہم عصر

واقعات پر مبنی تاریخ ہے۔ بلکہ اِس منہاج کی روح حال سے ماورا ہوتی ہے۔ وہ یہاں اِس کے حوالے سے اِس کی کئی اقسام گنواتا ہے۔ پہلی قسم کو وہ تاریخ عالم (Universal History) کا نام دیتا ہے۔ اِس میں محقق کا مقصد کسی ملک وقوم یا دنیا کی کلی تاریخ کا احاطہ کرنا ہوتا ہے۔ دوسری قسم میں اصل مسئلہ مصنف کی تاریخی مواد سے معاملہ بندی سے متعلق ہے۔ یعنی وہ اُس مواد کے ساتھ کیا برتاؤ کرتا ہے یہاں لکھنے والا اپنے ذہنی رجحانات اور افتاد کے حوالے سے اُن واقعات اور عناصر کو ترتیب دیتا ہے۔ جو اُس سے الگ دوسرے زمانوں سے متعلق ہوتے ہیں۔ اور وہ پہلے منہاج کی طرح اُن میں رنگا نہیں ہوتا۔ یہاں توجہ اِس بات کی طرف مرکوز رکھی جاتی کہ اُن اصولوں کی پاسداری کی جائے جو واقعات اور کارناموں کو بیان کرتے وقت مصنف بروئے کار لاتا ہے۔ لیکن یہاں مصیبت یہ ہے کہ ہر لکھنے والا یہ سمجھتا ہے کہ اُس کا منہاج ہی اول و آخر ہے۔

پھر ہیگل کہتا ہے کہ جرمن اقوام میں بھانت بھانت کے تاریخ نویس اپنے اپنے منہاج کا علم بلند کئے ہوئے ہیں۔ اور اپنے تئیں خود کو یکتا اور منفرد شمار کرتے ہیں۔ لیکن اِس ضمن میں فرانسیسی اور برطانوی تاریخ نویسوں کی صف بندیاں موجود ہیں۔ اِس حوالے سے لیوی (Livy) رومی بادشاہوں اور سورماؤں کے مُنہ سے اِس انداز سے باتیں کہلواتا ہے۔ جو اُس کے اپنے زمانے میں مستعمل تھا۔ اِس لئے جہاں تاریخ کے طویل دور کو قلم بند کرنا مقصود ہو۔ وہاں اکیلے واقعہ کی تفصیل دینا ضروری نہیں ہوتا۔ بلکہ وہاں کلی اور تجریدی سطح پر کسی دور کا ذکر کرنا زیادہ مناسب ہوتا ہے۔ اُس دور کے فکر کا ذکر بھی اِسی ضمن میں آتا۔ جو کسی دور کا سب سے مضبوط حوالہ ہوتا ہے۔

انعکاسی تاریخ کی دوسری قسم کو ہیگل نتائجی کہتا ہے۔ اِس کی وضاحت وہ یوں کرتا ہے کہ جب ہم ماضی کی بات کرتے ہوئے دور کہیں مگن ہوتے ہیں تو ہمارے ذہن پر حال وارد ہو جاتا ہے۔ ایسا ہونا اُس کی فعالیت کا صلہ ہوتا ہے۔ تاریخ میں واقعات تو بے شمار بکھرے ہوتے ہیں۔ لیکن وہ ربط جو اِن کی گہرائی میں سرایت کر جاتا ہے۔ وہ فقط ایک ہوتا ہے۔ اور اِس طرح یہ عمل اُن واقعات کو ماضی سے نکال معناً حال میں لے آتا ہے اور اِس طرح ہیگل کے نزدیک یہ تاریخ نویس ماضی کو حال سے جوڑنا شروع کر دیتے ہیں۔ حکمرانوں، سیاست دانوں، مدبروں اور اقوام کے حوالے سے اکثر یہ بات کی جاتی ہے کہ اُنہیں ماضی کے تجربات سے سبق سیکھنا چاہئے۔ لیکن دوسری طرف تجربے اور تاریخ نے ہمیں یہ سکھایا ہے کہ عوام اور حکومتوں نے تاریخ سے کبھی کوئی

سبق نہیں سیکھا اور نہ ہی اُن سے جو اصول وضع ہوتے ہیں اُن پر وہ کبھی کاربند ہوئے ہیں۔ ہر دور اپنے اندر ایسی تخصیص لئے ہوتا ہے کہ صرف اُسی کے حوالے سے اُسے پرکھا جاسکتا ہے۔ تاریخ کے کسی اہم موڑ پر ہیگل کے نزدیک حالات کے دباؤ کے تحت عام اصول کوئی فائدہ نہیں پہنچاتے۔ اِس لئے اِس قسم کے حالات میں ماضی سے ایسی مثالیں تلاش کرنا بے سود ہوتا ہے۔ اِس حوالے سے اِس سے گھٹیا کوئی اور مثال نہیں ہے کہ ہم انقلاب فرانس کی مماثلتیں تاریخِ یونان اور روم میں تلاش کرنا شروع کردیں۔

اِس ضمن میں وہ تیسری قسم تنقیدی بتلاتا ہے۔ ہیگل کے نزدیک اُس کے زمانے میں جرمن اقوام اِسی قسم کی تاریخ لکھنے میں مبتلا تھیں۔ ایسا کرتے ہوئے اُن کا تاریخ سے تو کوئی واسطہ نہیں ہوتا بلکہ یوں کہنا چاہئے یہ تو تاریخ کی تاریخ ہوتی ہے۔ یہاں تاریخ نویس، تاریخی واقعات پر تنقیدی نگاہ ڈالتا ہے اور اُن کی سچائی اور ثقافت کو زیرِ بحث لاتا ہے۔ ایسا کرتے ہوئے وہ کچھ ایسی باتیں بھی سامنے لاتا ہے جو تاریخ میں کہیں رقم بھی نہیں ہوتیں۔ فرانسیسی اِس قسم کی تاریخ لکھنے کے ماہر ہیں جرمنوں کے ہاں تاریخ نویسوں نے علم اللسان کے مروجہ تنقید کو اپنا منہاج بنالیا ہے۔ اِس طرح یہ اعلیٰ تنقید جو کہ کھوکھلے ذہنوں کی پیداوار ہے ہر قسم کی ہیبت ناکیوں کو اپنے اندر سمو رہی ہے۔ اِس میں موضوعی تخیلاتی مواد زیادہ ہوتا ہے۔

انعکاسی تاریخ کی آخری قسم کے جزوی ہونے کا اعتراف خود اُس کے منہاج میں موجود ہے۔ لیکن تاریخ یہاں فن، قانون اور مذہب کو تجریدی سطح پر زیرِ بحث لاتی ہے اِس لئے یہ فلسفیانہ تاریخ کی طرف ایک قدم ہے۔ ہیگل کہتا ہے کہ آج اِس قسم کی تاریخ کے خیالات بہت زوروں پر ہے۔ یہاں کسی بھی جزو کو سچائی کے کل کے حوالے سے دیکھا جاتا ہے۔ اور یہاں تاریخی واقعات کی صف بندی ایک اجتماعی قومی حوالے سے کی جاتی ہے جہاں بیرونی اور اندرونی عوامل کی کارفرمائی پر خصوصی توجہ دی جاتی ہے اور یہی وہ خاص موڑ ہے جو اِسے فلسفیانہ تاریخ کی طرف لے جاتا ہے۔

## فلسفیانہ تاریخ اور عقل کی کارفرمائی

چوتھا منہاج فلسفیانہ تاریخ ہے جو ہیگل نے خود متعارف کروایا۔

ہیگل کہتا ہے کہ انسانوں کو جانوروں سے جو چیز ممیز کرتی ہے وہ فکر ہے۔ اور فکر ہی تعقل عقل کے ذریعے تاریخ کو اپنے دامن میں سمیٹتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عقل کی اِس دنیا پر حکمرانی ہے۔ اور تاریخِ عالم ہمارے سامنے عقل کی کارفرمائی کا منظرنامہ پیش کرتی ہے۔ عقل بذاتہ محرک توانائی ہے اور وہ اِس کے لئے کسی خارجی عنصر کی محتاج نہیں ہے اور اِس طرح وہ اپنے انفعال کی غایت بھی خود ہی ہے۔ اُن کے حصول کے لئے وہ محرک توانائی بھی ہے جو نہ صرف مادی وقوعات بلکہ تمام عالمِ روحانی یعنی تاریخِ عالم کی نمود میں بھی کارفرما ہے۔ اِس دنیا میں جو کچھ بھی ہو رہا ہے وہ عقل کا ہی پرتو ہے۔ یعنی عقل یہاں خود کو آشکار کر رہی ہے اور اس کے سوا آشکار کرنے کے لئے ہے بھی کیا۔ اِس کا یہ ظہور ایک جاہ و جلال لئے ہوئے ہے۔ عقل کا حتمی فیصلہ یہ ہے کہ تاریخ کے تار و پود کی نشو و نما روحِ عالم کی طرف لازمی عقلی سفر کی مرہونِ منت ہے۔

ہیگل اِس بات کو فلسفی انکساغورث (Anaxa Goras) کی مثال سے سمجھاتا ہے اور عقل کے دائرہ عمل کے اطلاقی پہلو کی نشان دہی کرتا ہے۔ اُس کے نزدیک انکساغورث کی طرح یہ سمجھ لینا ہی کافی نہیں ہے کہ عقل کی دنیا پر حکمرانی ہے۔ بلکہ اِس اصول کو وضع کرتے ہوئے اُسے دوسرے روابط اور وقوعات سے جوڑنا ہی اصل بات ہے یعنی اُس کا اطلاق اور مادی نمو بالکل دوسری بات ہے۔ سقراط نے بھی انکساغورث کی اِس کمزوری کی طرف اشارہ کیا تھا۔

اگر مذہبی صداقتوں کے حوالے سے بات کی جائے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ دنیا میں علت و معلول کا رشتہ حادثاتی یا اتفاقیہ نہیں ہے۔ بلکہ یہ مشیتِ ایزدی کے تابع ہے جو خود بے پناہ قوت سے معمور حکمت ہے۔ جسے خود اپنی مقصد کی تکمیل کا احساس ہے۔ پھر ہیگل ایک دوسری بات کرتے ہوئے کہتا ہے کہ بعض لوگ اپنی زندگی میں کسی بڑی مثبت تبدیلی کو مشیتِ ایزدی کے تابع سمجھ لیتے ہیں۔ لیکن ایسا کرتے ہوئے وہ پھر انکساغورث والی غلطی دُہراتے ہیں کیونکہ اِس معاملے میں اُن کا اعتقاد صرف عام یقین کے مترادف ہے۔ یہ صرف بس یقین ہے اور اطلاق میں تبدیل ہوتا نظر نہیں آتا اور نہ ہی اُنہیں یہ تاریخِ عالم میں کارفرما نظر آتا ہے۔ اس طرح مشیتِ ایزدی پر اعتقاد کا یہ نظریہ ہمیں مطمئن نہیں کر سکتا۔ جب تک اعتقاد کو اُس سارے عمل پر لاگو نہ کیا جائے۔ جس سے اُس کا واسطہ پڑتا ہے اور یہ دیکھیں کہ اُس کی عمل پذیری کے کیا ذرائع ہیں اور وہ تاریخی واقعات کیا ہیں جن میں وہ خود کو آشکار کرتی ہے۔ کیونکہ ہمیں اُس کے حوالے سے واقعات میں ربط کو تلاش بھی

کرنا ہے۔

جیسا کہ آپ جانتے ہیں ہیگل کا سارا تصور مطلق کے ساتھ بندھا ہوا ہے۔ ہیگل کے نزدیک فلسفہ کا مقصد ہی کلیت، مطلق یا مذہبی معنوں میں خدا ہے۔ اور ہر صورت میں اُس کا تعلق ہی اِس بات سے ہے کہ حقیقتِ مطلقہ کیا ہے۔ اور یہ اپنے ظہور سے علیحدہ بھی کوئی شے نہیں ہے اور مطلق کلیت، ہمہ گیر حقیقت اور کائنات ہے۔ فلسفہ صداقتوں سے بحث کرتا ہے اور صداقت کلیت (Totality) ہے۔

## روح تاریخ اور اختیار

ہیگل پھر تاریخ کی طرف آتے ہوئے اِس بات کا اعادہ کرتا ہے، کہ تاریخ عالم کا تعلق اقلیم روح سے ہے۔ یہ عالمِ طبعی اور نفسیاتی دُنیا دونوں کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔ لیکن ہیگل روح یا ذہن کو زیادہ تر زیرِ بحث لاتا ہے اور کہتا ہے کہ تاریخِ عالم میں روح اپنی سب سے پائیدار حقیقت میں سامنے آتی ہے۔

ایسا کرتے ہوئے ہیگل ذہن یا روح کے موضوعات کا ذکر کرتا ہے:

1- خصلتِ روح کی مختلف حالتیں
2- روح کے تصور کے حصول کے ذرائع
3- ریاست بطور تجسیم روح

1- خصلت روح کو سمجھنے کے لئے اُس کی صدیقی مادے پر ایک نظر ڈالنا ہوگی۔ جیسا کہ مادے کا جوہر ثقالت (Gravity) ہے تو ہم وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ روح کا جوہر اختیار یا آزادی (Freedom) ہے۔ تمام لوگ اِس سے بھی اتفاق کریں گے کہ اپنی دوسری خصوصیات کے ساتھ ساتھ روح کو اختیار سے بھی نوازا گیا ہے۔ لیکن فلسفہ ہمیں یہ بھی سکھلاتا ہے کہ روح کی دیگر خصوصیات بھی اختیار ہی کی مرہونِ منت ہیں۔ خیالی فلسفہ اِس نتیجے پر پہنچا ہے کہ آزادی یا اختیار ہی روح کی صداقتِ واحدہ ہے۔ مادے کے برعکس روح کا مرکز اُس کی ذات میں ہے۔ جبکہ مادے کا جوہر اُس سے باہر ہے روح مشتمل بالوجود ہے۔ (Bei-sich-selbst-sein) اور یہی حقیقی اختیار ہے۔ یہ مشتمل بالوجود روح دراصل اپنی ہستی کی آگہی کا دوسرا نام ہے۔

آ گہی میں دو چیزوں میں تفریق لازم ہے۔یعنی میں جانتا ہوں اور دوسرے میں کیا جانتا ہوں۔خودآ گہی اپنے اندر دونوں کوسموئے ہوئے ہے۔کیونکہ روح خود سے آ گاہ ہے۔ایک عمومی تعریف کے تحت ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ تاریخ عالم روح کو وہ اظہار ہے۔جہاں وہ اپنی امکانی قوت کی جانکاری کے عمل میں مصروف ہوتی ہے۔جیسا کہ بیج میں درخت ہونے کی تمام خصلت موجود ہوتی ہے۔مشرقی اقوام اِس بات سے آ گاہ نہ تھیں کہ انسان بطور انسان بااختیار ہے۔کیونکہ وہ یہ نہیں جانتی تھیں۔اِس لئے وہ بااختیار نہیں ہیں۔وہ صرف یہ جانتی ہیں کہ صرف ایک شخص بااختیار ہے۔لیکن اُس کا اختیار صرف تلون مزاجی،خونخواری اور جوش و جذبات کے والہانہ پن کے سوا کچھ بھی نہیں ہے۔اس طرح وہ شخص صرف استبداد کار ہے بااختیار نہیں ہے۔

اختیار کی آ گہی پہلے پہل یونانیوں کو ہوئی۔اِس لئے وہ بااختیار تھے۔لیکن وہ اور اُن کی طرح رومی پوری طرح نہیں جانتے تھے کہ اُن میں سب بااختیار نہیں ہیں۔صرف آ زاد شہری بااختیار تھے۔غلام نہیں تھے۔حتیٰ کہ افلاطون اور ارسطو بھی اِس بات سے بے خبر تھے۔یونانی چونکہ غلاموں کے مالک تھے اِس لئے اُن کی تمام زندگی اور آ زادی کی اِس طمطراقی پر غلامی کا دھبہ تھا۔ ہیگل کے نزدیک یہ جرمن اقوام ہی تھیں جنہیں عیسائیت کے زیرِ اثر اِس بات کی آ گہی ہوئی کہ انسان بطور انسان بااختیار ہے اور یہ کہ روح کا آ زاد یا بااختیار ہونا ہی اُس کا اصل جوہر ہے۔

اِس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ تاریخِ عالم دراصل اختیار کی آ گہی کی طرف نمود کا سفر ہے۔ اختیار کی آ گہی کے یہ مختلف مراحل تاریخِ عالم کے قدرتی مراحل کی نشان دہی کرتے ہیں۔

تو ہم یہ کہہ رہے تھے کہ اپنی آ گہی ہی روح کا حتمی مقصد ہے اور یہی وہ مقصد ہے جس کی طرف تاریخِ عالم عملی طور پر رواں دواں ہے اِس دھرتی کی قربان گاہ پر تاریخ کے مختلف مراحل پر بے شمار قربانیاں دی گئیں۔اگر مذہبی نقطہ نظر سے دیکھیں تو کہہ سکتے ہیں کہ اس کے پیچھے کوئی خدائی مقصد کارفرما ہے۔لیکن ہیگل کے نزدیک خدا تو وجود کامل ہے۔اِس لئے وہ اپنے سے باہر کیا ارادہ کرسکتا ہے۔اُس کی اپنی خواہش کا جوہر یا خصلت یا اُس کا اپنا جوہر ہی وہ تصور جیسے ہم تصور اختیار کہتے ہیں دراصل یہ کہتے ہوئے ہم ایک مذہبی تعقل کو فکری زبان میں ادا کررہے ہوتے ہیں۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اختیار یا آ زادی کا یہ اصول،حصول کی خاطر کون سے ذرائع استعمال کررہا ہوتا ہے۔ذرائع سے متعلق یہی سوال کہ جن کی بنا پر اِس میں اختیار یا آ زادی کی نمود

ہوتی رہی کھینچ کر ہمیں تاریخ کی طرف لے جاتا ہے۔اختیار کی نمود کے ذرائع یا عوامل جو تاریخ میں ظاہر ہوتے ہیں۔ عام طور پر خارجی ہیں اور حیاتی دنیا میں وقوع پذیر ہوتے رہتے ہیں۔ تاریخ ہمیں یہ بھی بتاتی ہے کہ بہت سے انسانی اعمال وشخصی ضرورتوں، جذبوں، کرداری رجحانات اور ذاتی مقاصد کو پورا کرنے کی غرض سے تحریک پذیر ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس دوسری طرف فیاضی، بنی نوع انسان کی خدمت یا دوسروں کی بھلائی چند ایسے کام ہیں جو ذاتی غرض سے مستثنیٰ ہیں۔لیکن نسلِ انسانی کی تاریخ میں اُن کا حصہ نہ ہونے کے برابر ہے۔ اِس لئے تاریخ میں اُن کا کردار بھی اہم نہیں ہے۔ دوسری طرف ولولہ انگیزی، ذاتی مقاصد اور ذاتی خواہشات کی تسکین انسانی اعمال کے بڑے محرکات ہیں۔ جب اِن کی بجا آوری کا وقت آتا ہے تو اصول، اخلاقی اقدار اور سماجی بندھن اِن کے سامنے ہیچ نظر آتے ہیں۔ اِنہی خواہشات کے زیر اثر تاریخ میں المناک اور اندوہناک واقعات سے واسطہ پڑتا ہے۔انسانی جذبوں اور خواہشات کی تکمیل بڑی بڑی تباہی پر ہی منتج ہوتی ہے۔لیکن اِن میں قدرت کا عمل دخل نہیں ہے۔ بلکہ بظاہر اِن کے پیچھے انسانی جذبہ اور خواہش کارفرما ہے۔لیکن جب ہم اِس پر غور کریں اور یہ کہیں کہ تاریخ وہ تختہ دار ہے جس پر لوگوں کی خوشیوں، ریاستوں کی حکمت اور افراد کی نیکیوں کو قربان کر دیا گیا تو بھی یہ سوال خود بخود پیدا ہو جاتا ہے کہ آخر کس اصول اور کس حتمی مقصد کے لئے ایسا کیا گیا۔

اِس نکتہ سے تحقیقات کا رخ پھر اُس طرف جاتا ہے جہاں سے ہم نے یہ سوال شروع کیا تھا۔وہ یہ ہے کہ جیسے ہم اصول، مقصد، مقدر یا خصلت کہتے ہیں وہ عامیانہ اور تجریدی سطح پر سامنے آتی ہے۔وہ تخصیصی نہیں ہے، اصول، وجود کی منصوبہ بندی، قانون ابھی تک ہم سے اُوجھل ہیں۔ جو ہر ناپختہ خواہ کس قدر بھی صداقت پر مبنی ہو ابھی ادھوری حقیقتوں کا حامل ہے، مقاصد، اصول اور جملہ باتیں جو کچھ بھی ہیں اُن کی آماجگاہ ہمارے خیال میں تو ہے لیکن وہ ابھی دامِ حقیقت میں نہیں آئے۔ وہ جو اپنے لئے زندہ ہے وہ صرف امرِ ممکنہ ہے یا قوتِ امکان میں ہے۔لیکن ابھی وجود میں ظاہر نہیں ہوا۔

اب اس میں حقیقت کا رنگ بھرنے کے لئے ایک دوسرے عنصر کو سامنے لانا ضروری ہے۔ جو معرضِ وجود میں لانے اور حصول میں مدد معاون ثابت ہوتا ہے اور جس کی قوتِ محرکہ ارادہ ہے وسیع معنوں میں اِس سے مراد انسانی سرگرمی ہے اور قوتِ محرکہ جو چالو کرتی ہے اور اُنہیں ایک معینہ

وجود کی حد میں لاتی ہے وہ صرف انسان کی احتیاج، جبلت، طمع، جذبہ یا ولولہ انگیزی (Passion) ہے۔

## ولولہ انگیزی

انسان کی احتیاج، جبلت، طمع اور ولولہ انگیزی ہی قوت محرکہ ہے جو اُنہیں روبہ عمل کرتی ہے اور ایک معینہ وجود سے نوازتی ہے ہر انسان کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ اُس کا کوئی تو تعقل یا عمل صورت پذیر ہو۔ وہ اُس کے لئے ساری شخصیت اُس میں جھونک دیتا ہے۔ کیونکہ اُس کا مطمئن ہونا اُس کے حصول سے وابستہ ہوتا ہے۔ اگر کوئی انسان کسی مقصد کے لئے پوری طرح سرگرم ہو جاتا ہے تو وہ اُس کا اپنا مقصد ہونا چاہئے۔ اس طرح اُن کاموں کی تکمیل یا اُن کا حصول اُس کی تسلی کا باعث بنتا ہے۔ گو کام کے پورا ہوتے پر کچھ نتائج ایسے بھی سامنے آتے ہیں جن کا اصل مقصد سے براہ راست کوئی تعلق نہیں ہوتا یا وہ اُس کی دلچسپی کے ضمن میں نہیں آتے۔ شخصی وجود کے ہونے کا استحقاقِ مطلق یہ ہے کہ اُسے اپنی سرگرمی اور محنت سے مطلوبہ اطمینان حاصل ہو۔ کیونکہ جب کوئی شخص کسی بات میں دلچسپی لے رہا ہوتا ہے تو وہ یقیناً کسی نہ کسی طرح اِس میں حصہ لے رہا ہوتا ہے اور بعد ازاں اُسے حاصل کرنے کے بعد اُسے ایک طرح کا اطمینان ہوتا ہے۔

ہم ایسے موقعوں پر اُن لوگوں پر الزام تراشی کرتے ہیں جو اپنی ذات کے مفاد کے لئے کام کر رہے ہوتے ہیں۔ جب ہم ایسے الزامات لگا رہے ہوتے ہیں تو ہمارے سامنے فقط یہ بات ہوتی ہے کہ وہ کلیتاً اپنے مفادات کے لئے کام کر رہا ہے۔ ہماری نظر میں اُس وقت وہ بڑی منصوبہ بندی نہیں ہوتی جس کی آڑ میں وہ ذاتی مفاد کو پروان چڑھا رہا ہوتا ہے۔ اِس کا یہ عمل صرف ذاتی دلچسپی تک محدود نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ اُس مقصد کی پذیرائی بھی کر رہا ہوتا ہے جو بظاہر اُس کی آنکھ سے اوجھل ہوتا ہے تو یہ سمجھ لینا چاہئے کہ اُس وقت تک کچھ بھی وقوع پذیر نہیں ہوتا اور نہ ہی کوئی کام پروان چڑھتا ہے جب تک اُس میں شامل افراد کی ذاتی تشفی کا سامان موجود نہیں ہوتا۔ تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ ایسی ضرورتیں ہیں جنہیں ہم لازمی کہتے ہیں۔ ہیگل بار بار اِس بات کی طرف توجہ مبذول کرواتا ہے کہ کرداروں کے ذاتی مفادات کے بغیر کچھ پایۂ تکمیل تک نہیں پہنچتا۔ اگر ہم اِس مفاد کو جذبہ یا ولولہ انگیزی کہیں تو باقی کاموں کو چھوڑ کر اِس مفاد کے تحت ایک فرد تمام ممکنہ قوت اور [illegible]

ارادے کے ساتھ ایک مقصد کے حصول کے لئے سرگرم ہو جاتا ہے تو ہم وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ اِس دنیا کی معرکتہ الآرائی بغیر جذبے کے پایہ تکمیل کو نہیں پہنچتی۔

ہیگل اِس بات کو بھی سمجھتا ہے کہ لفظ ولولہ انگیزی (Passion) کو بعض اوقات اچھے الفاظ میں یاد نہیں کیا جاتا۔ اُسے دائرہ اخلاق سے بھی باہر سمجھا جاتا ہے۔ ہیگل یہ بھی مانتا ہے کہ جو بات وہ کہنا چاہتا ہے (Passion) اُس کے لئے موزوں لفظ نہیں ہے۔ جذبے سے یہاں مراد وہ انسانی سرگرمی ہے۔ جو ذاتی مفادات کے نتیجے میں پیدا ہوتی اور انسان پوری شدومد کے ساتھ اُس کی تگ و دو میں لگ جاتا ہے اور باقی کام اُس کے سامنے ماند پڑ جاتے ہیں اور اُس کی راہ میں قربان کر دیئے جاتے ہیں اُس وقت جو مطمع نظر ہوتا ہے وہ انسانی ارادے کے ساتھ اِس طرح بندھا ہوتا ہے کہ وہ اکیلا ہی اِس عزم کے اصل رنگ کو متعین کرتا ہے اِس لئے ہیگل (Passion) کی اصطلاح کو کردار کے ایک خاص میلان کے طور پر استعمال کرتا ہے یہ میلان نہ صرف ذاتی مفادات کا تحفظ کرتا ہے بلکہ من حیث الجموع گروہی اہداف کے حصول کے لئے بھی سرگرم رہتا ہے۔ لیکن اِن کے بہت ذاتی مفادات اور ولولہ انگیزی کی آڑ میں تاریخ عالم تصور روح کے عام مقصد کے حصول کے لئے اپنا باب کھول رہی ہوتی ہے۔ اور یہ مقصد اُس کے اندر مخفی ہوتا ہے اور یہ اُس کی تعمیر میں مضمر ہے۔ ایک مخفی جبلت کے طور پر اس کے ساتھ وابستہ ہے اور تاریخ کا تمام عمل اِس غیر شعوری اضطراب کو دام آ گاہی میں لانے کی طرف رواں دواں ہے۔ اِس طرح ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ارادی مفادات اور سرگرمیوں کا یہ اکٹھ ہی روح عالم کے مقصد کے حصول کے ذرائع ہیں جو اِسے دام آ گاہی میں لاتے ہیں۔ یہاں ایک بات کی وضاحت ضروری ہے اور وہ یہ کہ ذاتی دلچسپیاں اور مفادات اِس مقصد سے آگاہ نہیں ہوتے جو کہ وہ پورا کر رہے ہوتے ہیں لیکن وہ اصول اُن میں پنہاں ضرور ہوتا ہے۔ اور وہ اُن کے ذریعے اپنی تکمیل کی طرف جا رہا ہوتا ہے۔

اب یہاں ایک بات کی وضاحت ضروری ہے کہ انسان اپنے مفادات کی طرف اپنے قدرتی میلانات کے زیرِ اثر بڑھتا ہے اِس طرح اُس کے جذبات کی تسکین ہوتی ہے اور وہ انسانی سماج کے ڈھانچے کو بھی کھڑا کرتا اور اُسے بھی سہارا بناتا ہے گو ایسا کرنا اُس کی ذات کے منافی ہوتا ہے۔ اِس طرح انسانی اعمال کی بجا آوری میں کچھ ایسے نتائج سامنے آتے ہیں۔ جو اُن کی حسب منشا نہیں ہوتے اور اُن کے اہداف سے باہر ہوتے ہیں۔ جب افراد اپنے اپنے مفادات کو پورا کرنے میں

لگے ہوتے ہیں تو ساتھ ساتھ کچھ اور بھی وقوع پذیر ہو رہا ہوتا ہے جو اُن کی منصوبہ بندی کے دائرے میں نہیں ہوتا۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی غصے میں آ کر کسی کے مکان کو آگ لگا دے۔ لیکن اُس کے اِس عمل سے دوسرے مکان بھی آگ کی لپیٹ میں آ جائیں اور یوں دوسرے مکانوں کو آگ لگانا اُس کے ہدف میں شامل نہیں تھا۔ اِس مثال سے ہیگل کا مقصد یہ سامنے لانا تھا کہ ایک عام فعل سے جو نتائج برآمد ہوتے ہیں وہ فاعل کے ارادے سے ماورا ہوتے ہیں۔ اور اُسے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اُس میں اُسے سزا بھی ہو سکتی ہے اور قدم اُسے بربادی کی طرف بھی لے جا سکتا ہے۔ اگر آ سکا اپنا عمل، اپنے گرد مرتکز رہتے ہوئے ایک انتہا ہے تو دوسری انتہا اُس کا اُس کی زد میں آنا ہے۔ پہلی انتہا تو ایک عام حقیقت کی ترجمانی کرتی ہوئی نظر آتی ہے لیکن دوسری انتہا جو نتائج پیدا کر رہی ہے وہ تاریخ کی ضرورت کے ساتھ منسلک ہے۔ اِس لئے اپنے لئے خیر کی محدود سوچ کا زندہ حقیقتوں سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

## ہیروز کا کردار

لیکن تاریخ میں مختلف اعمال کی جامعیت ایک دوسری تصویر سامنے لاتی ہے۔ تاریخ ایسے عظیم لمحات سے پُر ہے جہاں مروجہ نظام اور قوانین اِن امکانی یا اتفاقیہ رونما ہونے والے واقعات سے متصادم ہو جاتے ہیں۔ جو کہ مروجہ نظام کی نفی کر رہے ہوتے ہیں۔ اور ایسا کرتے ہوئے وہ مروجہ نظام کو تہس نہس کر کے رکھ دیتے ہیں اور بالآخر تاریخ کے لئے یہی ناگزیر اور لازمی ہوتا ہے اور وسیع معنوں میں اُس وقت سودمند بھی ہوتا ہے۔ یہ امکانات تاریخ میں حصول کی طرف پیش قدمی کرتے ہیں اور اُن میں جو اصول کارفرما ہوتے ہیں وہ اُن سے قطعی مختلف ہوتے ہیں جن پر عوام اور ریاست کے استحکام کا انحصار ہوتا ہے یہ اصول تخلیقی تصور کی نمو میں ایک لازمی مرحلہ ہے یہ اُس صداقت کا حصہ ہے جو خود اپنے حصول کی طرف گامزن ہے۔ تاریخ ساز شخصیات، عالمی تاریخی افراد صرف وہ ہیں جن کے مقاصد میں یہ اصول کارفرما ہوتا ہے۔

ہیگل اِس سلسلے میں سیزر کی مثال دیتا ہے جس کے ذاتی مفادات کسی بڑے مقصد کے حصول کی کارفرمائی میں مروجہ نظام سے متصادم رہے لیکن یہ بڑا مقصد اُس کی آنکھ سے اوجھل تھا۔ لیکن اُس کے پس منظر میں ایک لاشعوری قوتِ محرکہ تھی جو اُس مقصد کے لئے اُسے آگے دھکیل رہی

تھی۔ جو وقت کا تقاضا بھی تھا۔تمام تاریخ ساز شخصیات ایسی ہی ہوتی ہیں کہ اُن کے مخصوص ذاتی مقاصد دراصل اُن بڑے تقاضوں کا حصہ ہوتے ہیں جو تاریخِ عالم کے ارادے کے تابع ہوتے ہیں ۔ایسے افراد تاریخ میں ہیرو کہلاتے ہیں اور یہ وہ لوگ ہوتے ہیں جن کی قوتِ محرکہ اُن کے اندر سے پھوٹتی ہے۔ایسے افراد جس عام تصور کو منظرِ عام پر لا رہے ہوتے ہیں وہ اُن کے احاطہء شعور میں نہیں ہوتا۔

ایسے عالمی تاریخی افراد اپنے عہد کے ہیرو ہونے کے ساتھ ساتھ روشن خیال بھی ہوتے ہیں اِس لئے اُن کے کارنامے اور منہ سے نکلے ہوئے الفاظ موزوں ترین ہوتے ہیں۔ اور وہ روح جس نے تاریخ میں شگفتگی بکھیری ہوتی ہے وہ وقت کے تمام افراد کی روح کی ترجمانی کر رہی ہوتی ہے۔لیکن یہ حالتِ لاشعوری ہے جیسے بڑی شخصیتوں نے جگایا ہے عوام اُن کی پیروی میں اپنے اندر ایک قوت محرکہ محسوس کرتے ہیں لیکن اگر ہم اِن عالمی تاریخی شخصیات پر ایک نظر دوڑائیں جن کی قسمت میں تاریخ کا کارندہ ہونا لکھا ہے تو یہ جان پائیں گے کہ خوشی اُن کے نصیب میں نہ تھی اُنہیں مسرت کے پُرسکون لمحات میسر نہ آ سکے۔ اُن کی تمام زندگی جدو جہد، ان تھک محنت اور صعوبتوں سے عبارت تھی اِن کی زندگی میں ولولہ انگیزی کے سوا کچھ بھی نہ تھا۔ ایسے افراد جب اپنے مقصد کو پا لیتے ہیں تو ایسے گر پڑتے ہیں جیسے دانے سے چھلکا اُتر جاتا ہے اور وہ پھر جلد مر جاتے ہیں جیسے سکندر اعظم یا قتل کر دیئے جاتے ہیں جیسے سیزر یا پھر نپولین کی طرح سینٹ ہلینا میں جلاوطن کر دیئے جاتے ہیں۔

اُن کے اِن اعمال پر لوگ مختلف انداز میں تبصرے کرتے ہیں ایک نفسیات دان اُنہیں کسی ذہنی انتہا پسندی کا نام دے سکتا ہے اور بھی بہت سی باتیں کہی جا سکتی ہیں۔لیکن یہ ہیرو صرف اپنے مقصدِ واحد کی تکمیل میں جُٹے ہوتے ہیں اُن کی راہ میں باقی ہر شے ہیچ ہوتی ہے۔ اِس صورتِ حال میں عام مجوزہ نیک مقاصد یا قوانین اُن کی اپنی ولولہ انگیزی کی بھینٹ چڑھ جاتے ہیں۔لیکن ایسی جلیل القدر ہستیوں کے پاؤں کے نیچے کئی معصوم پھول مسل دیئے جاتے ہیں۔ اُن کی راہ میں آنے والی ہر چیز پاش پاش ہو جاتی ہے لیکن یہاں تاریخ کا عام تصور مخفی رہتا ہے۔لیکن وہ اپنا کام کر جاتا ہے۔اُسے ہیگل ریاکاری عقل (Cunning of Reason) کا نام دیتا ہے۔ ریاکاری عقل ولولہ انگیزی کو اپنے لئے استعمال کر جاتی ہے اور وہ جو اُس کی نمو کے لئے کام کرتا ہے، سزا بھی

اُسے ہی ملتی ہے اور نقصان بھی وہی اُٹھاتا ہے۔ اِس طرح ہیگل کے نزدیک بہت سے منفی واقعات جو بظاہر شر کے ضمن میں آتے ہیں اصل میں وہ عقل کی نمو کا حصہ ہوتے ہیں اور تاریخ کی نشوونما میں اپنا کردار ادا کر رہے ہوتے ہیں۔ افراد اپنی خواہشات کو پورا کرتے ہوئے دراصل تاریخِ عالم کی کارفرمائی کا حصہ بنتے ہیں۔ اور ہمیں یہ جان لینا چاہئے کہ حقیقی خیر یعنی کائناتی الوہی عقل کوئی مجرد شے نہیں ہے۔ بلکہ ایک زندہ اصول ہے۔ جو اپنے حصول کی طرف گامزن ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ یہ خیر، یہ عقل دراصل اپنی اصلی حالت میں خُدا ہے۔ خُدا کی دنیا پر حاکمیت ہے۔ اُس کی حکومت کا حقیقی نظام اور منصوبہ دراصل تاریخ ہے۔ فلسفہ اِس منصوبے کا احاطہ کرنے کا نام ہے اور اِس کے نتیجے میں جو کچھ نمو پذیر ہو رہا ہے اُس پر ہی حقیقت کی مہر ثبت ہوتی ہے اور جو کچھ اُس سے ہم آہنگ نہیں ہے وہ بے معنی اور بے کار ہے۔ ہیگل کے نزدیک اِس الوہی تصور کے بے داغ اُجالے میں ایک ایسی آسیبی دنیا جس کے واقعات، اتفاقی حالات کا اجتماع ہیں بالکل معدوم ہو جاتی ہے۔ اِس طرح عقل کارِ الٰہی کا احاطہ کرنے کا نام ہے۔ یہی وہ ذرائع ہیں جنہیں روحِ عالم اپنے تصور کے حصول کے لئے استعمال کرتی ہے۔

تیسرا نکتہ جس کا تجزیہ ضروری ہے وہ یہ ہے کہ اِن ذرائع سے کس مقصد کے حصول کے لئے کام ہو رہا ہے۔ حقیقت کے دائرے میں یہ کیا شکل اختیار کرتے ہیں یعنی وہ کیا مواد ہے جس میں کاملیتِ عقل کو ڈھالا جا سکتا ہے۔ فوری جواب تو یہ ہوگا کہ خود انسان کی شخصیت، اُس کی خواہشات اور اُس کی موضوعیت اُس کا مواد ہے یا پھر انسانی علم یا اُس کا ارادہ وہ عناصر ہیں جس میں عقل مثبت وجود کو پاتی ہے۔ لیکن موضوعی ارادہ لازمی وجود کے دائرہ کار میں بھی کارفرما ہوتا ہے اور وہاں اُس کے وجود کا مقصد بھی ہوتا ہے۔ یہ لازمی وجود دراصل وہ سنگم ہے جہاں موضوعیت عقلی ارادہ سے ملتی ہے اور یہ اخلاقی کل ریاست ہے۔

## ریاست فرد اور آزادی

ریاست وہ ادارہ ہے جس میں کسی فرد کو اختیار ملتا ہے لیکن اِس شرط کے ساتھ کہ وہ کُل کی ضرورتوں کو تسلیم کرتا ہے۔ اور اِس پر یقین رکھتا ہے۔ اِس طرح وہ ریاست کے اندر، کل کے دائرہ میں بااختیار رہے جہاں وہ قانون، اخلاق اور حکومت کی مثبت حقیقت کو تسلیم کرتا ہے اور یہی مثبت

حقیقت اور اختیار کی کاملیت ہے۔ ایک فرد اِس وحدت میں رہتے ہوئے اپنے اخلاقی فرائض سرانجام دیتا ہے۔ اور اُس کی قدر صرف اِس شکل پذیری میں ہی قائم ہے۔ سوفوکلیز اینٹی گونے (Antigone) میں کہتا ہے کہ ''احکام الٰہی صرف ماضی اور حال کے لئے ہی نہیں۔ بلکہ اُن کا وجود لامحدود ہے اور یہ دعویٰ کوئی بھی کر سکتا ہے کہ وہ کہاں سے آئے۔'' اخلاقی قوانین حادثاتی نہیں ہیں۔ بلکہ وہ لازمی طور پر عقلی ہیں۔ ریاست کے مقصد میں یہ بھی شامل ہے کہ انسانوں کی عملی زندگی اور اِن کے رجحانات جو کچھ لازمی ہے اُس کو برقرار رکھا جا سکے۔''

دوسری طرف عقل کا تقاضا ہے کہ اِس اخلاقی کُل (ریاست) کا وجود قائم رہے۔ اِس طرح یہ بات اُن ہیروز کے حق میں جاتی ہے۔ جنہوں نے ریاستیں قائم کیں۔ خواہ اُن کے حصول میں اُن کا رویہ کتنا ہی تشدد آمیز کیوں نہ ہو۔

ہیگل اب ایک اور اہم بات کی طرف توجہ دلاتا ہے وہ یہ کہ عام طور پر کہا جاتا ہے کہ انسان فطرتاً آزاد ہے لیکن معاشرے یا ریاست نے اُس پر پابندی لگا دی (روسو)۔ لیکن اگر فطری حالت کو دیکھا جائے تو وہ دور خون آشام جذبوں اور تشدد سے عبارت تھا۔ ایسے دور کو ہم فطری حالت تو کہہ سکتے ہیں۔ لیکن اُسے ہم اختیار یا آزادی کا نام نہیں دے سکتے۔ اختیار کے اطلاق کے لئے قانون اور ضابطہ اخلاق ناگزیر ہے اور یہ سب کچھ ہمیں معاشرے اور ریاست میں ہی مل سکتا ہے معاشرہ اور ریاست اختیار یا آزادی کے حصول کے لئے لازمی شرائط ہیں۔

آیئے ہیگل کے حوالے سے اُسے ایک دوسرے انداز سے دیکھتے ہیں۔ ہیگل کہتا ہے کہ یہ بھی ایک عام رائے ہے کہ پدرسری نظام ایک زمانے میں ساری دنیا میں رائج تھا یا دنیا کے کچھ حصوں میں اُس کا رواج تھا۔ اِس میں قانونی عنصر کی انسانی فطرت کے اخلاقی اور جذباتی پہلوؤں کے ساتھ مطابقت تھی۔ جیسا کہ آپ جانتے ہیں کہ پدرسری نظام کی بنیاد خاندان ہے اور دوسرے مرحلے پر ریاست وجود میں آتی ہے۔

اب دیکھتے ہیں کہ خاندان کے اخلاقی اصول کیا ہیں؟ خاندان کو ہم اب ایک فرد کی حیثیت سے دیکھتے ہیں۔ کیونکہ اِس میں شامل مختلف افراد نے اپنی انفرادی شخصیت کو خاندان کے حق میں دستبردار کر دیا ہے۔ وہ ایک دوسرے کے ساتھ احساسات، محبت، اعتماد اور باہمی یگانگت کے رشتے میں بندھے ہوئے ہیں اور اِس طرح وہ آپس میں گھل مل گئے ہیں اور وہ ایک لڑی میں پرو دیئے

گئے ہیں اگر ہم خاندان کی مثال کو ریاست پر لاگو کریں تو ہم یہ جان پائیں گے کہ فرد شعوری طور پر اخلاق کو مختلف دائروں میں موجود اہل خانہ کے مفادات کے حوالے سے دیکھتا ہے۔ خاندان میں یہ شعور احساساتی سطح پر ہے۔ ریاست کو خائندان کی نیک عملی (Piety) کا خیال رکھنا چاہئے کیونکہ ریاست کو خاندان کی شکل میں ایک بنا بنایا نظام مل جاتا ہے جہاں ایک فرد کا کُل کے بارے میں ایک اخلاقی شعور موجود ہوتا ہے۔ خاندان سے پدرسری نظام کی طرف سفر ہمیں خونی رشتوں سے آگے لے جاتا ہے اور بعض جگہوں پر مُلائیتی ریاست اور پدرسری نظام آپس میں باہم لازم و ملزوم ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ پدرسری نظام کا سربراہ پروہت کے فرائض بھی سرانجام دیتا ہوا نظر آتا ہے۔

''ابھی ہم نے آزادی (اختیار) کے صرف دو پہلو دیکھے ہیں۔ یعنی معروضی اور موضوعی، اگر ریاست کے سارے افراد ریاست کو کوئی نظم دینے پر باہم متفق نظر آتے ہیں تو اُس کا یہ موضوعی پہلو ہے۔ اِس کے معنیٰ یہ ہیں کہ ریاست کا کوئی قانون سب کی رائے سے طے پا جاتا ہے جیسا کہ ہیگل کے نزدیک پولینڈ کی پارلیمنٹ میں قانون کی منظوری کے لئے ہر ایک رکن کی رائے اُس کے حق میں ضروری ہوتی ہے۔ اور یہ بھی ہوتا ہے کہ پولینڈ کی پارلیمنٹ کا اگر ایک بھی رکن کسی بات سے غیر متفق ہو تو کوئی بھی سیاسی قدم نہیں اُٹھایا جا سکتا۔ ہیگل کے نزدیک یہ طریقہ کار ریاست کو تباہی کی طرف لے جاتا ہے۔ جہاں یہ سمجھا جاتا ہو کہ عوام عقل و ذہانت رکھتے ہیں۔ جہاں ایسا ہو وہاں کوئی آئین نہیں ہوتا بلکہ ریاست اپنے طور پر ایک وجود رکھتی ہے۔

اِس بات کو آگے بڑھاتے ہوئے ہیگل کہتا ہے کہ حکومت کرنے کا یہ تقاضا ہے کہ ایسے لوگ چُنے جائیں اور علیحدہ کر لئے جائیں۔ جو سیاسی فیصلوں کا اختیار رکھتے ہوں اور اپنے منصوبوں کو عملی جامہ پہنانے کے لئے دوسرے شہریوں کو حکم دے سکیں۔ آپ جانتے ہیں کہ جمہوریت کے ہوتے ہوئے بھی جنگ کے دنوں میں ایک جنرل ہی جنگ کا کمان دار ہوتا ہے اور سب کچھ آئین کے تحت ہوتا ہے۔ آئین حکم دینے والوں اور بجا آوری کرنے والوں میں واضح فرق کرتا ہے۔ لیکن پھر بھی کوئی کہہ سکتا ہے کہ حکم بجالانا آزادی کے خلاف ہے اور وہ جو حکم چلاتے ہیں وہ ریاست کے بنیادی مقصد (اختیار) آزادی کے منافی کام کرتے ہیں۔ یہ بات کچھ حد تک ایسے ہی ہے۔ لیکن یہ ضروری اور لازمی ہے۔ لیکن اِس کا سدِ باب یہ ہے کہ آئین ایسا ہو کہ شہریوں کا اختیار کم سے کم

پائمال ہو اور حکم کے اختیار کا کم سے کم استعمال ہو۔ طرزِ حکومت خواہ شہنشاہیت ہو یا اشرافیہ یا پھر جمہوریت یہ فرق واضح رہنا چاہئے اور اِس توازن کو برقرار رکھنے والا آئین ہی بہترین آئین ہوتا ہے۔

آپ یہ بھی جانتے ہیں کہ ریاست ایک منفرد کلیت ہوتی ہے اور آپ اُس میں جانبداری تلاش نہیں کر سکتے۔ کیونکہ اِس میں آئین سب سے افضل ہوتا ہے اور یہ نہ صرف ذہنی قوتوں کی نمائندگی کرتا ہے بلکہ اِس میں تمام اخلاقی اور علمی ہمہ گیریت کی صورت پذیری بھی ہوتی ہے۔ آئین میں سب سے اہم بات تو عوام کی سیاسی صورت حال کی نمود ہے اور اس میں بہت سے عوامل مل کر ایک مجموعی صورت حال پیدا کرتے ہیں۔

ہیگل پھر اِس بات کو دہراتا ہے کہ ریاست تصورِ روح کا خارجی اظہار ہے اور تاریخ میں تبدیلی کا اظہار ریاست میں دیکھا جا سکتا ہے اور تصور کے مختلف مراحل مختلف سیاسی اصولوں کے روپ میں دیکھے جا سکتے ہیں لیکن ہر آئین اپنے دور کا غماز ہوتا ہے اور وہ سیاسی اصولوں کی کلیت ہوتا ہے۔ لیکن ہم پرانی تاریخ کے کسی عظیم آئین سے جدید آئین کے بارے میں کچھ نہیں سیکھ سکتے۔ لیکن فلسفہ اور فنون اِس کے برعکس ہیں اُن میں ایک تسلسل ہے، ہم اُن سے ایک ربط کے حوالے سے بہت کچھ سیکھ سکتے ہیں۔ لیکن سیاسی آئین پر یہ بات لاگو نہیں ہوتی اور جدید عہد میں پرانے آئینوں سے کچھ نہیں سیکھا جا سکتا۔

ہیگل کہتا ہے کہ ریاست اختیار کی حقیقت کا ''اخلاقی کل'' ہے۔ اِس کے ساتھ اِس کے حصول کے ذرائع بھی ہیں۔ ریاست اِن دونوں کا معروضی اتحاد ہے۔ اِس لئے وہ لوگوں کی زندگی کی دوسری حقیقتوں کا بنیادی اور مرکزی کردار بھی ہے۔ جس میں فنون، قانون، اخلاق، مذہب اور سائنس سب شامل ہیں۔ روح کے تمام چلن کا ایک ہی مقصد ہے اور وہ یہ کہ وہ اِس اتحاد سے پوری طرح آگاہ ہو۔ یعنی اُس کا اپنا اختیار اِس شعوری اتحاد کی مختلف صورتوں میں سے مذہب کا مقام سب سے ارفع ہے۔ کیونکہ اِس کے ذریعے روحِ مطلق تک رسائی ہوتی ہے اور اِس سے آگاہی کی صورت پیدا ہوتی ہے۔ اور اِس آگاہی سے اپنے ذاتی مفادات کو پسِ پشت ڈال دیا جاتا ہے اور انسان محدود اور مخصوص قسم کی حد بندی سے نکل جاتا ہے۔ دوسری صورت فنون کی ہے اور تیسری فلسفہ کی جو فکر کا اعلیٰ مقام ہے اور سب سے زیادہ با اختیار، اعلیٰ اور دانائی سے پُر ہے۔ لیکن ریاست

کی اصل غمازی اِس قوم کا کلچر کرتا ہے۔ یہاں عوامی روح کا اظہار ہر عمل سے ہوتا ہے اور وہ زندگی سے بھرپور نظر آتی ہے خواہ وہ جنگ ہو یا امن یا ریاست کے باقی ادارے ہر ایک میں اُس کی جلوہ گری نظر آتی ہے۔ اِس میں خُدا اور مذہب بھی شامل ہے۔ اِس طرح تصورِ خدا لوگوں کے کردار کو عمومی بنیاد فراہم کرتا ہے۔

اِس طرح اگر دیکھیں تو مذہب سیاسی اصولوں سے قریب ترین رابطہ رکھتا ہے۔ اختیار صرف اُس صورت میں اپنا وجود برقرار رکھ سکتا ہے۔ جہاں فرد یا انفرادیت اپنے وجود کو الوہی ہستی کے حوالے سے شناخت کر لیں۔ ہیگل اِس کی وضاحت یوں کرتا ہے کہ ایک سیکولر وجود عارضی ہے جو کہ مخصوص قسم کے مفادات میں مبتلا ہے اِس لئے یہ محفل وقتی، اضافی اور غیر سند یافتہ ہے۔ اور اِس کا جائز ہونا عالمی روح سے منسلک ہے جو اِس میں سرایت کر چکی ہے اور یہ اُس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک وہ الوہی جوہر کو تو عالی اظہار کے طور پر تسلیم نہ کر چکی ہو۔ اور اِسی حوالے سے ریاست کا وجود مذہب پر قائم ہے۔

ہیگل پھر کہتا ہے کہ ریاست مذہب پر قائم ہے اور اِس کی جڑیں مذہب میں پیوست ہوتی ہیں۔ اِس لئے مذہب کی جو صورت ہوتی ہے وہی ریاست اور اُس کے آئین کے ڈھنگ کو متعین کرتی ہے۔ لیکن ہیگل اِس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ کبھی کبھار مذہبی عقیدت حد سے زیادہ تجاوز کر جاتی ہے اور اُس کا رویہ ریاست اور اُس کے باقی اداروں کی طرف متشدانہ ہوتا ہے اِس لئے مذہبی رویہ معتدلانہ اور نرم خوئی کا ہونا چاہئے۔ کیونکہ اِس قسم کی تخریب کاری کا عنصر مذہبی رویئے میں مضمر ہوتا ہے۔

اب ریاست اور عوام کا تعلق کیا ہے۔ ریاست، اُس کے قوانین، اُس کی انتظامیہ شہریوں کے حقوق اُس کی طبعی خصوصیات، اُس کے پہاڑ، آب و ہوا، ملک، شہریوں کی جائیداد، تاریخ، ریاست، اِسلاف کے کارنامے اُن کی یاد، اُن سب کا تعلق عوام سے ہے اور اُن کی زندگی میں رواں دواں ہیں۔ یہ سب اُن کا ہے۔ جیسے وہ خود اِس کے ہیں کیونکہ اُن کی ہستی (being) ہے۔

یہ سب مل کر روح عنصر بنتی ہے اور ہر شہری اُس کا نمائندہ ہے۔ اُس سے اُس نے جنم لیا ہے اور وہ اِسی میں بستا ہے۔ ایتھنز کے شہریوں کے لئے ایتھنز کا لفظ دو طرح اہم تھا۔ ایک

طرف تو وہ سیاسی اداروں کا اظہار تھا اور دوسری طرف ایتھنا دیوی کا جو کہ روح عوام اور اتحاد کی علامت تھی۔

یہاں فلسفہ تاریخ کا باب ختم ہوتا۔ پھر وہ ایسے عوامل کا ذکر کرتا ہے جو تاریخ کو متعین کرنے میں مدد و معاون ثابت ہوتے ہیں۔ اِن میں جغرافیائی اور معاشی عوامل اہم ہیں۔

## Bibliography

1. Kaufman, Walter, *Hegel, a reintrepretation, University of Notre Dame Press Notre Dame Indiana, 1978.*
2. Rosen Kranz, Karl, *Life of Hegel, Berlin 1944.*
3. Lukacs, Georg, *The Young Hegel.*
4. Findlay J.N., Hegel, *A Re-exmination. Oxford University Press N.Y.1976.*
5. Taylor, Charles, *Hegel. Cambridge University Press 1975.*
6. Rosen, Stanley, *G.W.F Hegel. New Haven Yale University Press 1974.*
7. Frederick C. Beiser, *The Cambridge Companion to Hegel. Cambridge University Press N.Y. 1995.*
8. Coplestone, Frederick, *A History of Philosophy Vol. VII, Garden City, Double Day 1963.*
9. Prokopezyk, Czeslaw, *The Truth and Reality in Marx and Hegel, A Reassessment, The University of Massachusetts Amherst, 1980.*
10. Colletti, Lucio, *Marxism and Hegel. Verso, London 1979.*

11. Hook, Sidney, *From Hegel to Marx. The University of Michigan Press 1971.*

12. Inwood, Michael, *Hegel. Oxford University Press N.Y. 1985.*

13. Avineri, Shlomo, *Hegel's Theory of the Modern State. Cambridge N.Y. 1972.*

14. Caird, Edward, *Hegel. Edinburgh, Basil Blackwood 1883.*

15. Stace, W.T., *The Philosophy of Hegel. Dover Publications, Inc. London. 1955.*

16. Pinkard, Terry, *Hegel, A Bibliography. Cambridge University Press N.Y.*

17. Marx, Karl, *Capital Vol. I, Progressive Publishers Moscow 1965.*

## Hegel's Works/Translations:

1. J.B. Baillie, *Phenomenology of Mind. George Allen & Unwin. 1967.*

2. Knox, T.M., *Philosophy of Right. Clarendan Press Oxford, 1942.*

3. Miller.A.V., *Science of Logic. George Allen & Unwin London 1969.*

4. Sibree, J., *The Philosophy of History. Prometheus Book N.Y. 1991.*

5. Haldane, E.S. Snison, F.H., *Lectures on the History of Philosophy. University of Nembraska Press. Lincoln and London 1995.*

# قومی نوآبادیاتی دینیات: صیہونی کلام میں مذہب، استشراقیت اور سیکولرازم کی ساخت

ایمنون ریز۔ کوبکوٹزکن/ ترجمہ: نعمان نقوی

[ڈاکٹر ایمنون ریز۔کوبکوٹزکن اسرائیل کی بین۔گوری اون یونیورسٹی میں تاریخ کے پروفیسر ہیں۔ وہ اسرائیل میں مابعد صیہونیت (Post-Zionism) کے مکتبہء فکر کے ساتھ منسوب ہیں۔خصوصاً پروفیسر ریز کوبکوٹزکن ''ذوقومی ریاست'' (Binational State) کی حمایت کرتے ہیں اوراس تصور کی وضاحت ان کی تحقیق کا ایک اہم جزو ہے۔ان کا یہ مقالہ ''ٹیل آویوریار بوورخ فورڈو بچا'' شیشتا نمبر 30(2002)، میں شائع ہوا تھا۔ اِس سے نہ صرف مصنف کے منفرد نکتہء نظر اوراس کی اہمیت کا اندازہ ہوتا ہے، بلکہ اسرائیلی فکر کے مختلف پہلو اوراس کے تاریخی ارتقاء کا بھی۔ پاکستانی قومیت کے تقابلی جائزے کے لئے بھی اِس مضمون میں کئی مواقع موجود ہیں۔

یہاں ترجمہ سے متعلق نو الفاظ سازی کے بارے میں کچھ کہنا ضروری ہے۔ظاہر ہے کہ فکر اور الفاظ کا گہرا تعلق ہے۔ چنانچہ جہاں نیا اندازِ فکر تشکیل دیا جائے وہاں نو الفاظ سازی اور نو اصطلاح سازی بھی اکثر ناگزیر ہو جاتی ہے۔مصنف نے حالیہ معاشرتی وثقافتی تھیوری (Social and Cultural Theory) سے بھی کئی اصطلاحات اخذ کی ہیں، جن کے لئے ہمارے یہاں تسلی بخش ترجمہ یا تو رائج نہیں یا پھر مترجم کی گرفت سے باہر ہے! چنانچہ کچھ ایسے الفاظ و اصطلاحات کا سہارا لینا پڑا ہے جو یقیناً اولاً گراں گزریں گے۔ان میں سے جو اہم اصطلاحات

ہیں ان میں ''استشراقیت'' شامل ہے، جو کہ مقالہ کے عنوان میں بھی شامل ہے۔ یہ انگریزی میں رائج اصطلاح ''Orientalism'' کا ترجمہ ہے جو کہ ایڈورڈ سعید کی اِس نامی کتاب سے ماخوذ ہے۔ ہمارے یہاں مستشرقین کے تعصبات کا شعور انیسویں صدی سے ہی رائج ہے البتہ سعید نے اسے نوآبادیاتی اقتدار سے متعلق علم کے ایک پورے نظام سے منسوب کیا۔ دوسرے ''discourse'' کے تصور کے لئے میں نے شمس الرحمٰن فاروقی کی (دیکھئے ان کی کتاب، ''اردو کا ابتدائی زمانہ'') پیروی کرتے ہوئے لفظ ''کلام'' کا انتخاب کیا ہے۔ پھر Secularization کے لئے ''دنیاوی پانے کا عمل'' کی ظاہراً بھونڈی اصطلاح استعمال کرنا پڑی۔ وجہ یہ ہے کہ اس عمل کا تعلق ضروری نہیں کے ''لادینیت'' سے ہو، جیسا کہ ہماری لغات میں بتایا جاتا ہے۔ اس ترجمہ کی موزونیت کا اندازہ بہرحال صابر قارئین کو مقالے کے مواد سے ہو جائے گا۔ اس کے علاوہ ''Theology'' کے لئے ''دینیات'' اور ''Theological'' کے لئے ''دینیاتی'' کا انتخاب کیا گیا ہے۔ یعنی کسی دین کے فکری اور نظریاتی پہلو ہیں۔ اسی طرح جہاں جہاں لفظ ''نجات'' استعمال کیا گیا ہے، وہاں یہودی دینیات میں ''Education'' کا تصور غرض ہے۔ بالآخر ''Myth'' کے تصور کے لئے میں نے زیادہ تر ''دیومالا'' اور کہیں کہیں ''داستان'' کا انتخاب کیا ہے۔ یاد رہے کہ ''Myth'' کے تصور کا اطلاق محض ''مذہبی'' فکر پر نہیں ہوتا۔ ''سیکولر'' اندازِ فکر میں بھی دیومالائی عناصر پائے جاتے ہیں، اور اس مقالہ میں زیرِ ذکر آتے ہیں۔ مترجم]

اسرائیلی معاشرہ اور ثقافت کے تجزیے میں جو زمرہ بندیاں رائج ہیں ان میں ''سیکولر'' اور ''مذہبی'' کا امتیاز عام ہے۔ (1) سیکولر/مذہبی کی تفریق کو جہاں دو مختلف اور متضاد تہذیبوں کے تصادم کے طور پر پیش کیا جاتا ہے (یا پھر ''جمہوریت'' اور ''دینی حکومت'' کے درمیان تصادم کے طور پر) وہاں اس زمرہ بندی کو قیامِ امن کے عمل سے متعلق بحث مباحثہ کے ضمن میں بھی عام طور پر استعمال کیا گیا ہے۔

یہ سچ ہے کہ 1970ء کی دہائی سے کئی مذہبی گروہوں نے (ہر چند کہ اس میں تمام مذہبی گروہ ہرگز شامل نہیں) دائیں بازو کا اور انتہائی قوم پرستانہ رویہ اختیار کیا ہوا ہے۔ مقبوضہ علاقوں میں آبادکاری کی حکمتِ عملی میں شدت پسند قومی مسیحا پرست گروہ پیش پیش رہے ہیں، اور انہوں نے

فلسطینیوں کے ساتھ کسی قسم کی سیاسی مفاہمت کو مسترد کر دیا ہے۔ دوسری طرف ''سیکولر یہودیوں'' نے (ہر چند کہ، ایک بار پھر اس میں تمام سیکولر افراد ہرگز شامل نہیں) نام نہاد ''قیامِ امن کے عمل'' کی حمایت کی ہے۔

اس کے باوجود سیاسی مباحثہ کی موجودہ صورت حال کو ایسے پیش کرنا جیسے کہ یہ سیکولر اور مذہبی نقطہ ہائے نظر کے ٹکراؤ پر مشتمل ہے گمراہ کن اور سطحی تجزیہ ہے۔ حقیقت کا تسلی بخش جائزہ ہونے کی بجائے یہ ایک نظریاتی تجزیہ ہے، جس میں سیکولر شخصیت کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ یہ ''روشن خیال''، ''جدید'' (یا ''مابعدِ جدید'') اور ''مہذب'' ہے۔ اور اس کے مقابلے میں مذہبی ثقافت ''بنیاد پرست''، ''قوم پرست'' اور ''غیر مہذب'' ہے اپنی ساخت، اپنے استعارات اور اپنے ارادوں میں یہ اُس واضح مستشرقانہ رویہ کی مثال ہے جو اُن تمام دُوفرعی یا دوشاخہ زمرہ بندیوں میں چھپا ہوا ہے جو کہ اسرائیلی معاشرے کی تعریف و تجزیہ میں استعمال کی جاتی ہیں:

یہودی/عرب، آشکنازی/مزراحی، (2) اور ''سیکولر''/''مذہبی''۔

یہاں میں سیکولرازم کے تصور کی تشکیل میں نوآبادیاتی پہلو اور اس میں پوشاں مستشرقانہ تشبیہات و استعارات کا مختصر جائزہ لوں گا۔ اس ضمن میں میں اِس امر کا تجزیہ پیش کروں گا کہ دینیات، قوم پرستی اور نوآبادیت کے اِلحاق نے ''امن'' کے جس تصور کو جنم دیا ہے اس میں فلسطینیوں کی کوئی گنجائش نہیں۔ مزید اس میں ایک ایسے استثنائی یہودی نقطہء نظر کی تشکیل شامل ہے جو اپنے آپ کو مکمل طور پر ''مغرب'' کے ساتھ منسوب کرتا ہے اور ''مشرق'' سے بالکل علیحدہ سمجھتا ہے۔ اس کے بعد میری کوشش یہ ثابت کرنا ہوگی کہ دُوقوم پرستی (Binationalism) کا تصور دنیاویانے کے عمل (Secularization) پر ہر کلام و مذاکرے کا لازمی جزو ہے۔ (3)

میرا مقصد یہ نہیں کہ میں چند مذہبی گروہوں کے خطرات سے انکار کروں، یا قومی و مذہبی شدت پسندی کے ارتقاء کے خطرات کو ہیچ دکھاؤں۔ جو مذہبی ولولہ دائیں بازو کے بڑھتے ہوئے گروہوں میں پایا جاتا ہے، اور جو کہ مقبوضہ فلسطینی علاقوں کی آبادکاری میں کارفرما ہے اس سے انکار ممکن نہیں۔ میرا مدّعا یہ ہے کہ آج اسرائیل میں جو مسیحا پرست سیاسی نقطہ ہائے نظر پروان چڑھ رہے ہیں انہیں ممکن بنایا ہے اُس قومی و دینیاتی دیو مالا (Myth) اور ثقافتی شناخت نے جسے سیکولر گردانا جاتا ہے۔ قبضے کی مسلسل حکمتِ عملی کو جس ذہنیت نے سہل کیا ہے، اور جس نے

ریاست کی نسلی سرحدیں اور سیاسی کلام کی سرحدیں متعین کی ہیں وہ ذہنیت ''مذہبی'' نہیں ''سیکولر'' ہے۔ مذہب کو موردِ الزام ٹھہرانے سے توجہ کا رخ قومیت سے ہٹ کر مذہب کی طرف ہو جاتا ہے، اور چنانچہ ''سیکولر'' کے ٹھوس معنی کے تنقیدی جائزے میں حائل ہوتا ہے۔(4)

''سلبِ جلاوطنی'' کے تصور میں، جسے صیہونی شعور کا مرکز سمجھنا چاہئے، ''سیکولرازم'' کے یہ ٹھوس پہلو عیاں ہیں۔(5) اس تصور سے جو مختلف پہلو ملحق ہیں وہ اُس عجیب پیچیدگی کو اجاگر کرتے ہیں جو کہ یہودی اجتماعیت کی جدید معنوں میں قومی و علاقائی تعریف میں پیش آتی ہے۔(6) ایک طرف تو یہ تصور صیہونی قومی شعور کے دینیاتی پہلو کا مظہر ہے اور ساتھ ساتھ اُس استشراقیت کا جو کہ نام نہاد دنیا دیانے کے عمل کا حصہ ہے۔ دوسری طرف، ایک اور سطح پر، یہ قومی شناخت کی جابرانہ اور امتیازی نوعیت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ صیہونی فکر میں سلبِ جلاوطنی کا تصور سرزمین اور جلاوطنی سے متعلق سابقہ تاریخوں اور روایتوں دونوں منکر تھا۔ سب سے پہلے تو اس امر پر زور دینا ضروری ہے کہ سیکولر/مذہبی کی بحث کی اصطلاحات بذاتِ خود اجتماعیت کی حدود کا تعین اس طرح کرتی ہیں کہ یہ صرف یہودیوں پر مشتمل ہے اور تمام دیگر قومیتیں اس اجتماعیت سے خارج ہیں، اور چنانچہ یہ اصطلاحات عرب شہریوں کو اس اجتماعیت سے خارج کر دیتی ہیں۔ اُن موقعوں پر جب ''مذہبی'' اور ''سیکولر'' شناختوں کی بحث شائع کی گئی ہے (ذرائع ابلاغ میں، اکادمی میں، وغیرہ وغیرہ) اس بحث کے شریکین بلا استثنیٰ یہودی رہے ہیں، اور ان میں سے بھی زیادہ تر موقعوں پر آشکنازی یہودی جہاں تک مشرقی یہودیوں کا تعلق ہے، مذہبی/سیکولر کی دوفرعی تقسیم سے غالباً یہ لوگ خارج ہیں۔ مزید فلسطینی اسرائیلی شہری، جب کہ ان کے رویئے واضح طور پر ''سیکولر'' بھی ہوتے ہیں۔ ان مذاکروں میں شامل نہیں کئے جاتے۔ جہاں تک اس بحث کا تعلق ہے، عرب ہونا اور سیکولر ہونا باہمی طور پر دو متضاد چیزیں سمجھی جاتی ہیں۔ عربوں کو زیادہ تر اُن مذاکروں میں مدعو کیا جاتا ہے جن کا تعلق عربوں سے ہو، اور اُن مذاکروں میں نہیں جن کا تعلق ''سیکولرازم'' سے ہو۔ اس امر سے اس اصطلاح اور اس کے تضادات کا عندیہ ملتا ہے۔

چنانچہ مسئلہ ''سیکولرازم'' کا نہیں بلکہ یہودی قومیت و قوم پرستی کا ہے۔(7) ''سیکولر'' کی اصطلاح کا تعلق کسی ایسے شہری نقطۂ نظر سے نہیں ہے جس میں یہودی، عرب، اور دیگر لوگ سب شامل ہوں۔ بلکہ واضح اور ناگزیر طور پر ایک یہودی نقطۂ نظر سے ہے، اور بحث ایک ہم قسم یہودی

اجتماعیت سے متعلق دو نظریوں کے درمیان ہے۔ مذہبی/سیکولر بحث کی اصطلاحات ریاست کی نسلی سرحدوں کا تعین کرتی ہیں۔ اور اس بحث کا نتیجہ فلسطینیوں کو خارج کرنا ہے۔ قوم کو منقسم کرنے کی بجائے، جیسا کہ اکثر سمجھا جاتا ہے، یہ بحث مضمر طور پر اس بات کا تعین کرتی ہے کہ قوم میں کون شامل ہے اور کون اس سے باہر، اور چنانچہ سرحدیں پیدا کرتی ہے اور ان کا تعین کرتی ہے۔ مذاکرے کی اِن حدود کو تسلیم کر کے سیکولر شرکین اِن نسلی سرحدوں کو جتاتے ہیں اور مزید مضبوط کرتے ہیں۔(8) ''سیکولر'' کی اصطلاح میں ایسے کئی پہلو شامل ہیں جنہیں ''ہمہ گیر'' (Universal) سمجھا جاسکتا ہے، مگر وہ قومی دیومالا (National Myth) کی حدود تک ہی محدود رہتے ہیں۔(9)

اس کا مطلب یہ نہیں کہ سیکولر اور مذہبی یہودیوں کے درمیان کشیدگی کا کوئی علاقہ نہیں، اور نہ ہی مقصد اس کشیدگی کی اہمیت سے انکار کرنا ہے۔ یہودی اجتماعیت کے حلقہء عامہ (Public Sphere) (10) میں مذہب اور علامتی قانون (11) کے کردار پر صیہونیت کی تاریخ کے ابتدائی مرحلوں سے ہی بحث رہی ہے، اور یہ بحث صیہونی شعور کے اندرونی تضادات کی طرف اشارہ دیتی ہے۔(12) مگر قابلِ غور نقطہ یہ ہے کہ اپنے مختلف مرحلوں اور تاریخی اظہار میں اس بحث کے دوران قوم کے ٹھوس خصائص کا تجزیہ و تعین کیا گیا ہے۔ دیگر الفاظ میں یہ بحث ہی وہ موقع ہے جس پر قوم کی تعریف کی جاتی ہے۔

1998ء میں اسرائیلی عدالتِ عظمیٰ کی حدود اور دائرہ اختیار کے سلسلے پر ہونے والی ایک بحث میں ریاست اور شہریت کی مذہبی سرحدوں پر زور دیا گیا۔ زیرِ غور ''قانون برائے تبدیلی مذہب'' اور ''قانون برائے مراجعت'' کا مسئلہ تھا۔ بحث کو یوں پیش کیا گیا جیسے کہ یہ ''جمہوری'' گروہوں، جو کہ مذہب اور ریاست کو الگ کرنا چاہتے ہیں، اور مذہبی گروہوں، جو کہ عدالتی نظام کے اختیارات کو مسترد کرتے ہیں کے درمیان ہے۔ تاہم حقیقت اس سے بالکل مختلف تھی۔ بحث کا مرکز یہ تھا کہ آیا اصلاح پسند اور قدامت پسند ربانیوں کو تبلیغ کی اجازت ہوگی یا نہیں، اور چنانچہ آیا وہ قانون برائے مراجعت کے ذریعے نو یہودیوں کو شہریت کے حق سے مختار کر سکیں گے یا نہیں۔ سیکولر نمائندوں نے یہ تجویز نہیں کیا کہ شہریت کی تعریف کے مختلف معیار ہونا چاہئیں۔ نہ ہی انہوں نے یہ سوال اٹھایا کہ آیا تبدیلی مذہب کے سلسلہ میں فقط ربانیوں کو ہی اختیار ہونا چاہئے یا نہیں۔ اس کی بجائے سیکولر گروہ کی توجہ محض اس سوال پر مرکوز تھی کہ شہریت دینے کے اختیارات کون سے

ربانیوں کے پاس ہونا چاہئیں؟ مدعے کو صرف اور صرف اس سوال پر مرتکز کر کے سیکولر یہودیوں نے درحقیقت مذہب اور شہریت کے تعلق کی تائید کی، اور یہ مطالبہ کر ڈالا کہ عدالت دینیاتی مسائل پر فیصلہ صادر کرے۔

مزید ہمیں یہ ذہن میں رکھنا چاہئے کہ سیکولرازم سے متعلق قومی و تاریخی شعور کی بنیاد بذاتِ خود دینیاتی دیومالا (Theological Myth) میں ہے۔ قومی داستان کی بنیاد (جس داستان کا اظہار ''سلبِ جلاوطنی'' کی اصطلاح میں ہوتا ہے) اس تصور میں ہے کہ فلسطین میں صیہونی آبادکاری اور اس دھرتی پر ان کی حاکمیت یہودیوں کی وطن واپسی ہے، اور اس تصور میں اس دھرتی کو غیر آباد سمجھا جاتا ہے۔ صیہونی منصوبے کو یہودی تاریخ اور یہودیوں کی مسیحائی توقعات کی تکمیل سمجھا گیا۔ اس لحاظ سے صیہونی قومی شعور دینیاتی دیومالا سے الگ شے نہیں تھا، بلکہ اس دیومالا کی ایک مخصوص تشریح تھی جسے انجیل کی استثنائی تعبیر سمجھا گیا۔ دنیاویانے کے عمل کا مطلب مذہبی و مسیحائی تصورات کو قومیانا (13) تھا نہ کہ ان کا تبدل۔ (14) اس کلام سے خدا کو تو خارج کر دیا گیا، مگر عہدِ ربانی سیاسی عمل میں کارفرما رہا، اور جواز کا کردار ادا کرتا رہا۔ اس کی بنیاد انجیل میں کئے گئے وعدے اور یہودی کتابِ دعا میں تھی، اور ایک ایسے مسیحا پرست رویہ میں جس میں حال کو تاریخ کی تکمیل اور نجات کی وصولیابی سے منسوب کیا گیا۔

اس تاریخی نقطۂ نظر کو ابتدائی سیکولر و سوشلسٹ صیہونی مفکروں نے تشکیل دیا، اور دیگر اختلافات کے باوجود تقریباً تمام صیہونی رجحانات نے اسے قبول کیا۔ ربّی کک (Rabbi Kook) جیسے بعد میں آنے والے مذہبی صیہونی مفکروں نے اس تاریخی نقطۂ نظر کو مذہبی اصطلاحات کے ساتھ جب نئی شکل دی تو بنیادی طور پر انہوں نے اسے ''مذہب'' سے اخذ نہیں کیا بلکہ سیکولر صیہونی اصطلاحات میں بیان کی گئی یہودی دیومالا کی تشریح و تاویل سے اخذ کیا۔ (15) باوجودیکہ حالیہ دہائیوں میں سیکولر گروہوں میں صیہونی تاریخ کا اثر ماند پڑ چکا ہے، پھر بھی قومی شناخت اور تاریخی شعور کے لئے یہ واحد نقطۂ نظر ہے۔

مذہبی عناصر کئی قومی حالات میں پائے جاتے ہیں اور چنانچہ قومی اور مذہبی شناختوں کی تقسیم ہی بذاتِ خود مشتبہ ہے، خاص طور پر جہاں نسلی شناخت کی تشکیل کا مسئلہ زیرِ غور ہو۔ یورپ میں قومی شناخت عیسائی دینیاتی کلام سے ابھری۔ اور دنیاویائی (Secularized) شکل میں بھی اس میں

ریفرمیشن (Refarmation) کے بعد ہونے والے دینیاتی مذاکروں سے ماخوذ پہلو شامل رہے۔ اسلامی علاقوں میں قومیت وقوم پرستی اور مذہب کا رشتہ دیگر طریقوں سے محفوظ ہے۔ الٰہی نجات اور دینیاتی جواز کے تصورات بھی کئی قومی تحریکوں میں دریافت کئے جاسکتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ تصورات نوآبادیاتی شعور کا بھی اہم حصہ تھے۔(16) تاہم صیہونی دینیاتی نقطۂ نظر کا انوکھا پہلو یہ ہے کہ اس کا تعلق براہ راست یہودی وعیسائی مسیحائی تشبیہات واستعارات اور پاک سرزمین کے تصور سے ہے۔

اس کا مطلب یہ نہیں کہ صیہونیت یہودی مسیحائی روایتوں کا واحد اظہار ہے۔ بلاشبہ صیہونی فکر کئی روایتی یہودی ماخذات سے متاثر ہوئی۔ لیکن جدید رومانی (Romantic) اصطلاحات میں اس کا اظہار اور تاریخی ترقی کے جدید ومغربی تصور میں اس کو ڈھالنے کے عمل نے اسے نئے معنی فراہم کئے، اور تاریخ کا یہودی تصور اس عمل میں تبدیل ہوا۔ یہ عمل یہودی تاریخ کو مغربی تاریخ میں ضم کرنے کے رجحان کی عکاسی کرتا ہے اور مسیحا پرستی کو ایک جدید وقومی دیومالا کے طور پر سمجھنے کے رجحان کی بھی۔(17)

ایک اور جگہ میں نے تجویز کیا ہے کہ روایتی سے جدید یہودی شعور کی جانب تبدیلی کو ریفرمیشن کے ضمن میں سمجھنا چاہئے۔ پروٹسٹنٹ فکر میں "منتخب قوم"، "ارضِ موعودہ"، یہاں تک کہ تاریخ اور الٰہی نجات (Divine Redemption) کے تصورات تک کی تشریح یوں کی گئی کہ نوآبادیاتی نظریات کی تشکیل میں ان تصورات کے کردار ادا کرنے کی راہ ہموار ہوئی۔(18) یہودیوں کی نجات سے متعلق "سیکولر" صیہونی تصور اسی تاریخی ماحول کی پیداوار ہے، اور انہی اندار اور نقطہ ہائے نظر کی پیروی کرتا ہے۔ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ جدید سیاسی اصطلاحات میں یہودیوں کی نجات کا تصور پیش کرنے والے سب سے پہلے افراد یورپ میں جدیدیت کے ابتدائی زمانے میں عیسائی الف سعادتی (Millenarian) تھے، جن کے نزدیک پاک سرزمین میں یہودیوں کی واپسی اور یہودی ریاست کی بحالی حضرت عیسٰی کے نزولِ ثانی کی شرط لازم تھی۔ اس روایت کے نمائندوں کا خیال تھا کہ یہودیوں کی تبدیلی مذہب اس تصور کا جزو ہے، اور ظاہر ہے کہ اس لحاظ سے وہ صیہونیوں سے مختلف تھے۔ مگر ان کی تشبیہات واستعارات اُس نقطۂ نظر پر روشنی ڈالتے ہیں جس سے صیہونی قوم پرستی کا تصور تشکیل دیا گیا۔ صیہونیوں کی بھی خواہش تھی کہ

یہودیوں میں بنیادی تبدیلی آئے، اور ایسا ''نیا یہودی'' پیدا کیا جائے جو کہ نجات پا چکا ہو اور جلاوطن ربانی یہودی سے مختلف ہو(19)، اور اس تصور میں بھی ذاتی نجات کے اسی قسم کے استعارات وتشبیہات کارفرما تھے۔

رومانی اصطلاحات، جن کی جڑیں واضح طور پر عیسائی (خصوصاً پروٹسٹنٹ) دینیات میں ہیں، دینیات اور نوآبادیت کے آپسی رشتہ کو اجاگر کرتی ہیں۔ اور یہ رشتہ یہودی تاریخی شعور کے قومیانے (Nationalization) اور علاقیانے (Territorialization)(20) کے عمل میں جاگزیں ہے۔

ایک سطح پر ماضی قدیم کی جانب ''مراجعت'' کے صیہونی نظریہ کی بنیاد ایک کلیدی پروٹسٹنٹ نظریہ میں تھی۔ صیہونی مراجعت کا تعلق بھی اُسی زمان و مکان سے تھا جو کہ پروٹسٹنٹ فرقہ کی روحانی تلاش کی منزل تھی، یعنی معبدِ ثانی (Second Temple) کا دور، حضرت عیسیٰ کا عہد۔(21) قدیم یہودی برادری کا تصور وہی تھا جو کہ پروٹسٹنٹ فکر میں عیسیٰ مسیح کی ابتدائی امت سے متعلق تصور میں پایا جاتا تھا، اور انہی اصطلاحات اور ثقافتی تشبیہات سے تشکیل دیا گیا تھا۔ یہودی قومی تصور کو اگر سیکولر طریقے سے دیکھا جائے تو وہ پروٹسٹنٹ فرقہ کے دینیاتی تخیل کی پیروی کرتا ہوا نظر آتا ہے۔

ایک اور سطح پر دیکھا جائے تو صیہونیت کو دینیاتی پس منظر سے آزاد کرنے کی کوشش اِس رویئے کے نوآبادیاتی پہلو کو مزید اجاگر کرتی ہے۔۔۔ یعنی مشرق میں مغرب نژاد آبادکاری۔ چنانچہ دنیاویانے کا عمل واضح طور پر مستشرقانہ اقدار سے ماخوذ تھا: مشرق کے خلاف صیہونی ریاست کی پیچیدہ تعمیرِ نو کے ذریعے سے، اور اُس ذُوفرعی زمرہ بندی کے ذریعے سے جس کے تحت ایک طرف تو یہودی ہے (جس کا رشتہ ہمیشہ مغرب سے جوڑا جاتا ہے) اور دوسری طرف عرب۔ عجیب اور دلچسپ بات یہ ہے کہ یورپ سے یہودیوں کی ہجرت نے یورپ میں ان کے انجذاب کو ممکن بنایا، اور تبدیلی مذہب کی ضرورت کے بغیر! قوم پرستی، یعنی جدید رومانی اصطلاحات میں یہودی دیومالا کا بیان ان دو پہلوؤں کو ایک مرکبِ کل بناتی ہے: دینیاتی اور نوآبادیاتی۔

چنانچہ یہودی عقلیت نے تاریخ کا وہی تصور اپنالیا جس نے اس کے اخراج کو فروغ دیا تھا: دینیاتی اور نوآبادیاتی۔ آبادکاری کے عمل میں اس یہودی عقلیت نے نوآبادکار اور غلام دونوں کے

نقطہ ہائے نظر اپنائے ۔۔۔۔غلام کا تقلب اور نو آباد کار کے نظریہ کا انجذاب۔

دینیات اور نو آبادیت کا تعلق ''دھرتی'' سے متعلق دیو مالائی تصور کو جنم دیتا ہے۔''دھرتی'' کی، جسے مادرِ وطن یا جنم بھومی تصور کیا گیا، یہودی و عیسائی دینیاتی دیو مالا میں اس کی حیثیت کے علاوہ اپنی کوئی تاریخ ہی نہ تھی، اور اسے روایتی مستشرقانہ تشبیہات کے مطابق اِنجیل کی دھرتی تصور کیا گیا۔(22) خود زمین کو جلاوطن سمجھا گیا، جس کی اپنی کوئی ثقافت نہیں تھی، اور نہ ہی اس کے علاقہ میں کوئی لوگ آباد تھے......یعنی اِس سے قبل کہ یہودی قوم نے آ کر اس کو بحال کیا اور نجات دلائی۔ چنانچہ معبدِ ثانی کے بعد کی فلسطین کی تاریخ کو اسکولوں کے نصاب میں نظر انداز کیا جاتا ہے، چاہے یہ اسکول ''سیکولر'' ہوں یا ''مذہبی۔''(23) اس ضمن میں دھرتی پر حقیقی عرب وجود کو بے معنیٰ گردانا گیا، اور بعد میں تو اتلاف کی حد تک مسترد کیا گیا۔ 1948ء میں فلسطینی آبادی کی جبری نقلِ مکانی کے حقائق کو بعد میں دبایا گیا، اور فلسطینی سانحہ کو یہودی اجتماعیت اور ریاستِ اسرائیل کے قیام سے متعلق گفتگو و تجزیہ کا حصہ نہیں سمجھا گیا۔ غرض کہ اسرائیل سے متعلق اس تصور کی بنیاد کہ یہ ایک معصوم برادری ہے اور ''قدیم اسرائیل'' کا احیاء ہے فلسطینی تاریخ کے اخفا اور اس کی سابق آبادی کی جانب کسی قسم کی ذمہ داری سے انکار میں ہے۔(24) فلسطینی عوام کے اخراج سے پہلے بھی جو دینیاتی تشبیہات و اصطلاحات اس سرزمین پر چھائی ہوئی تھیں انہوں نے ان عوام کے وجود اور عربی زبان کو مسترد کر دیا تھا۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ صیہونیوں نے عربوں کے وجود کو نظر انداز کر دیا تھا، مگر اس کے باوجود انہوں نے عربوں کو نجات کے تصور میں شامل نہیں کیا، اور اس طریقے سے ان پر ظلم کی راہ ہموار کی۔

اس نظریاتی پس منظر اور یہودیوں کی حاکمیت اور غلبہ کے ہوتے ہوئے یہ کوئی حیرت کن بات نہیں کہ روایتی مذہبی تصورات نئی اور شدید شکلیں لے کر ابھرے اور شدت پسند قوم پرستانہ سرگرمیوں کو جنم دیا۔ مگر یہ بتانا ضروری ہے کہ ان تشریحات کو ممکن بنانے میں حال کو نجات کے تصور سے کرنے کا، اور ''سیکولر'' صیہونی فکر میں مسیحا پرستی کی جانب مبہم رویہ کا بنیادی کردار تھا۔

اس تصور میں ریاست کو دینیاتی و قومی داستان کی تکمیل سمجھا جاتا ہے۔ ریاست کو اس کے شہریوں کی فلاح و بہبود کا ذریعہ نہیں بلکہ نجات کے تاریخی عمل کی تکمیل، اور نجات کی علامت تصور کیا جاتا ہے۔ وہ اپنے تمام شہریوں کی ریاست نہیں بلکہ یہودی قوم کی ریاست ہے، یعنی ایک ایسی

تعریف جو فلسطینی شہریوں کو تو خارج کرتی ہے، مگر ان یہودیوں کو شامل کرتی ہے جو دیگر ریاستوں کے شہری ہیں اور جن کی نمائندگی یہودی ایجنسی (Jewish Agency) اور عالمی صیہونی تنظیم (World Zoinist Organization) کرتی ہے۔ ریاست ایک نسلی برادری اور دینیاتی و قومی مشن کی بار بردار ہے۔ چنانچہ ''دنیاویانے'' کا عمل ریاست کی تقدیس سے مشترک ہے، اور عرب عقلیت کی غیر شمولیت اور بے دخلی سے۔

یہ رویہ اس دہرے سیاسی نظام کا جواز بنتا ہے جو اسرائیل میں موجود ہے: یعنی ایک طرز ریاست اور دوسری طرف یہودی ایجنسی اور قومی یہودی فنڈ (Jewish National Fund "JNF")۔ یہ ادارے وہ ذرائع ہیں جو غیر یہودی شہریوں کے خلاف مستقل امتیازی سلوک کو عملاً ممکن بناتے ہیں۔ اسرائیل میں زیادہ تر زمین JNF کی ملکیت ہے اور یہ ادارہ عرب آبادکاری کی ممانعت کرتا ہے۔ درحقیقت اس کا مبینہ مقصد زمین کو اس کے عرب مالکوں سے ''نجات'' دلانا، اور یہودیوں کو ''واپس'' کرنا ہے۔ JNF کی حمایت کرنے والے لبرل حلقوں کے ''جمہوری'' دعوؤں کا بھید اس طرح کھل جاتا ہے۔

سیکولرازم کا یہ تصور ''امن'' اور اس کی حدود کو بھی متعین کرتا ہے۔ یہودیوں اور فلسطینیوں کے مابین مساوات سے متعلق سیاسی اصولوں کی بجائے ''امن'' سے مطلب یہودی معاشرے کے ایک ٹھوس ثقافتی تصور سے ہے، یعنی ایک مغربی ولبرل یہودی معاشرہ، جس کی بنیاد ''مذہب'' اور عرب دنیا دونوں کی مخالفت میں ہے۔ ''قیامِ امن'' کے عمل کی سب سے اہم اصطلاح تھی اور ہے۔ تقسیم کا اصول اور یہ بھی ایک عملیتی سیاسی حل کے طور پر نہیں، بلکہ ایک آدرش کے طور پر۔ دیگر الفاظ میں مقصد فلسطینی حقوق کی تکمیل نہیں، اور مساوات و شراکت داری تو خیر ہرگز نہیں۔ مقصد ''اُن'' سے ''چھٹکارا حاصل کرنا'' تھا، تاکہ فلسطینیوں کو تخیل اور ذمہ داری کی حدود سے دور کیا جا سکے، اور اس طرح اپنے بارے میں اس خیال کو بحال کیا جا سکے کہ ہم مشرق سے علیحدہ ایک معصوم مغربی برادری ہیں۔ ''امن'' ایک واضح طور پر مستشرقانہ رویہ کا مظہر تھا، اور درحقیقت صیہونی یوٹوپیا کی تکمیل تصور کیا جاتا تھا یعنی ایک ایسے ہم قسم یہودی مکان کی تخلیق جس کی بنیاد عرب دنیا کی مخالفت میں ہو۔ یہی وہ طریقہ ہے جس کے ذریعہ ''امن'' کے نام پر احاطہ بندی کی حکمتِ عملی، زمینی نسبتی اور آبادکاری، مسلسل طور پر جاری رہی ہے، اور ضمنی گزرگاہوں کے ایک پورے نظام کے

ذریعے مقبوضہ علاقوں میں نسلی امتیاز کا باقاعدہ نظام (Apartheid) قائم کیا گیا ہے۔ ان اقدامات کا اسرائیلی سوچ پر کوئی اثر نہیں پڑا، بلکہ اِنہیں ''تصادم کے اختتام'' کی جانب پیش قدمی سمجھا گیا۔

نظریاتی نظاموں کی اپنی ایک منطق ہوتی ہے، اور وہ بالآخر خود اپنی تکمیل پر منتج ہوتے ہیں۔ چنانچہ سیکولر اور مذہبی شناختوں کی تفریق اور ''سیکولر'' کا ''امن'' کے ساتھ اشتراک کا نتیجہ یہ ہوا کہ مذہبی لوگوں نے اپنے آپ کو نام نہاد ''قومی گروہ'' کے ساتھ شناخت کرنا شروع کر دیا۔ جب امن کو روایت کی تردید کے ساتھ مشترک کیا جائے، اور جب مفاہمت کے اُدرش کی بجائے، اسے ایک ہم قسم یہودی معاشرے کے ساتھ منسلک کیا جائے تو یہ کوئی حیرت کن بات نہیں کہ اس پر اعتراضات اٹھائے گئے ہیں۔

اس کا واضح اظہار اُسلو معاہدوں کے بعد کے ہونے والے اندرونی اسرائیلی بحث مباحثہ میں ہوا، اور 1996ء کے انتخابات کے دوران مریٹز (Meretz) کے پروپیگنڈا میں (میریٹز لبرل پارٹی ہے اور امن سے وابستہ ہے)۔

وزیراعظم رابین کے قتل کے بعد غیر رسمی رائے شماری کرنے والوں کی پیشین گوئی تھی کہ شاید پارٹی کے اثر میں کمی آئے گی چونکہ کئی ووٹر لیبر پارٹی کی طرف منتقل ہو جائیں گے۔ چونکہ سیاسی سوالات پر لیبر اور میریٹز میں فرق مبہم تھا چنانچہ میریٹز نے فیصلہ کیا کہ وہ اپنی مہم کی بنیاد مذہب کی مخالفت کو بنائیں گے، اور انہوں نے مذہب کو جمہوریت کے لئے خطرہ کے طور پر پیش کیا۔ اس مہم سے، واقعی میریٹز کی مقبولیت میں اضافہ ہوا اور اس نے کینسیٹ (Knesset) میں نو نشستیں جیتیں۔ مگر ساتھ ساتھ یہ ہوا کہ کئی مذہبی اور قدامت پسند لوگوں نے (جو کہ قیامِ امن کے عمل کے حامی تھے اور جن میں سے کئی مشرقی یہودی تھے)، نیتھنیاہو کو ووٹ دیا، چونکہ انہیں یہ خدشہ ہوا کہ ''امن'' ان کے، اور ان کی روایتوں اور اعتقادات کے خلاف ہتھیار ہے۔

سیکولر/مذہبی کی بحث کو فروغ دے کر میریٹز نے فلسطینی حقوق (جو ان کے لئے کوئی مسئلہ ہی نہیں تھے) اور کئی یہودیوں کی شناخت دونوں کو نظر انداز کر دیا۔ (25)

اس عمل کا سب سے واضح اظہار 1999ء کے انتخابات اور ایہود اباراں کی (عارضی) جیت کے دوران ہوا۔ ''قیامِ امن کے عمل کے کیمپ'' کی جیت کا جشن منانے والے مجمعوں کا نعرہ تھا

''کچھ بھی ہو شاس نہ ہو۔''(26) انہوں نے امن یا مفاہمت کا مطالبہ نہیں کیا اور نہ ہی یہودی و عرب شراکت داری کا۔ چنانچہ شاس کے ووٹروں نے (جن میں سے بیش تر غیر مذہبی اور نچلے طبقے کے لوگ تھے) ''امن'' کو فلسطینیوں سے علیحدگی کے طور پر دیکھا، اور ایک مذہب مخالف اور مزاحی مخالف رویئے کے غلبہ سے منسوب کیا۔(27) نتیجہ یہ ہوا کہ امن کو مذہب مخالف اور مزاحی مخالف رویئے کے ساتھ جوڑا جانے لگا اور بالآخر ''امن'' کو سرے سے مسترد کر دیا گیا، خاص طور پر ''امن مذاکروں'' کے انہدام اور پھر اکتوبر 2001ء سے فلسطینیوں کی بغاوت کے بعد سے۔

اس تجزیہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اصل مسئلہ ریاست اور مذہب کی علیحدگی کا نہیں (جیسا کہ ''سیکولر'' نمائندے اسے پیش کرتے ہیں)، بلکہ قومی و مذہبی شناختوں کی ریاست کی تعریف سے علیحدگی کا ہے۔ جب تک ریاست کی تعریف یہ ہوگی کہ یہ یہودی قوم کی ریاست ہے (محض ''یہودی ریاست'' بھی نہیں)، اُس وقت تک ریاست اور مذہب کی تفریق ناممکن ہے، اور اس کی تعریف و نوعیت مذہبی و نوآبادیاتی ہوگی۔

ان وجوہات کے باعث مجھے لگتا ہے کہ دنیاویانے کے عمل اور سلبِ نوآبادیت کے عمل (Decolonization) دونوں کے لئے ذُوقومی نظریئے کی وضاحت بنیادی حیثیت رکھتی ہے، اور یہ رویہ یہودی و فلسطینی تصادم کے پیچیدہ مسائل تک رسائی کا ذریعہ بھی ہے۔ میرے نزدیک ذُو قومیت پرستانہ نظریہ کے لئے ضروری نہیں کہ اس کے تحت یک ریاستی حل ہی تجویز کیا جائے، جیسا کہ اس نظریہ کے بارے میں یہودی و فلسطینی تصادم سے متعلق موجودہ سیاسی مذاکرے میں سمجھا جاتا ہے۔ یہ نظریہ ناگزیر طور پر ذُو ریاستی حل کے خلاف نہیں، بلکہ علیحدگی کے اصول کے خلاف ہے، جو کہ کلام و مذاکرے کی موجودہ حدود کو محفوظ رکھتا ہے۔ ذُوقوم پرستی کا میرا نظریہ (جو کہ یہودی نقطہ نظر سے متعلق ہے) وہ نظریہ ہے جس کے تحت نجات کے تصور میں فلسطینیوں کو شامل کر کے یہودی اجتماعیت کی تعریف کا تعینِ نَو منتج ہوتا ہے۔ ساتھ ساتھ اس نظریہ کے تحت یہودی اجتماع کے اَدرش اور تصورات کا معائنہ تو ضروری ہو جاتا ہے۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ ذُوقوم پرستی حقیقت پر مبنی ہے: یہ حقیقت نہ تو متناسب اور نہ ہی مساوی ہے، اور اس حقیقت میں فلسطینیوں پر محض ان کے فلسطینی ہونے کے باعث بے شمار

طریقوں سے یہودیوں کی برتری جتائی جاتی ہے اور عمل میں لائی جاتی ہے۔ یہودیوں اور عربوں کی قومی تفریق اب بھی عدم مساوات کی جان ہے۔ یہودی اجتماعیت سے متعلق گفتگو کو یہودی و فلسطینی تصادم سے متعلق گفتگو سے علیحدہ کرنے کی کوشش بذاتِ خود اس حقیقت کو نظر انداز کرتی ہے، اور کلام و مذاکرے کی موجودہ سرحدوں کو مضبوط کرتی ہے۔ ذُوقوم پرستی کا تصور، چاہے یہ کتنا ہی مبہم معلوم ہو، یہودیوں کے اپنے آپ کو سمجھنے کے طریقے کو ایک نئی سمت دے سکتا ہے، ایک ایسی سمت جس میں فلسطینی اور ان کے حقوق ایک مشترکہ تصور میں شامل ہوں۔ یہ تصور اس امر کی طرف اشارہ دیتا ہے کہ فلسطینی تاریخ اور فلسطینیوں کی قومی شناخت صیہونی تاریخ سے متعلق کلام و مذاکرے کا ناگزیر حصہ ہیں، اور ذمہ داری کے سوال کا بھی بنیادی جزو ہیں فلسطینی حقوق کی تعریف اور یہودی حقوق کی تعریف ایک ہی مسئلہ ہے۔ صیہونیت نے ذمہ داری کے سوال کے جو معنی پیدا کیے ہیں وہ یہ ہیں۔

اس تصور کا فائدہ یہ ہے کہ یہ دونوں قومی اشیاء میں فرق بھی کرتا ہے اور دونوں کو آپس میں مربوط بھی کرتا ہے۔ یہ اِس امر کے لئے انتہائی اہمیت کا حامل ہے کہ سیکولر جمہوریت کے مجرد تصور کے تحت نسلی قومی شناختوں کے کردار اور قومی اجتماعی حقوق کو نظر انداز نہ کیا جائے۔ یہ تصور سرحدوں کو تسلیم بھی کرتا ہے اور ساتھ ساتھ مبہم بھی۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ نجات کے تصور کو چھوڑ دیا جائے، بلکہ یہ ہے کہ اس تصور کو کشادہ کیا جائے، اس حد تک کشادہ کہ اس میں صیہونیت کے مظلوم بھی شامل ہو جائیں۔ یہ یہودی ثقافت میں دھرتی سے متعلق مذہبی اصطلاحات و تشبیہات کی اہمیت کو نظر انداز نہیں کرتا، بلکہ سیاسی و دینیاتی دیومالا کے اثرات کی ذمہ داری قبول کرتا ہے۔

یہ کوئی آسان کام نہیں۔ ''ذُوقوم پرستی'' کی اصطلاح سے متعلق کئی گہرے مسائل ہیں، جنہیں زیرِ بحث لانا ضروری ہے، اور جن کی وضاحت میرا کسی اور موقع پر کرنے کا ارادہ ہے۔ مگر مجھے لگتا ہے کہ خود اس بحث کی کلیدی حیثیت ہے، اور موجودہ بحران سے نمٹنے کے لئے یہ بحث شرطِ لازم ہے۔ اسے تنقیدی مقصد کے لئے استعمال کرنا چاہیے، جس کا ہدف سیاسی کلام کی موجودہ حدود ہیں۔ ''سیکولرازم'' اور ''امن'' کے تصور پر تنقید کے لئے بھی یہ نقطہء آغاز کی حیثیت رکھتا ہے، اور یہودیوں اور فلسطینیوں کے مابین حقیقی مفاہمت کے عمل کی جانب پیش رفت کے لئے بھی۔ یہودی نقطہء نظر سے ذُوقوم پرستی کا مطلب یہ ہے کہ سیکولر دیومالا کے مظلوموں کی جانب ذمہ داری

قبول کی جائے، اور ساتھ ساتھ یہودی شناخت کی حدود کا ازسرِ نو تعین کیا جائے۔ دونوں انداز سے ذُوقوم پرستی کا نشانہ موجودہ کلام میں پوشاں استشراقیت ہے۔

ایک اور سطح پر ذُوقوم پرستانہ نقطہء نظر دو مختلف سمتوں کی راہ دکھاتا ہے۔ ایک تو مشترکہ یہودی وعرب علاقہ، جو کہ دنیاویانے کے عمل کو سمجھنے کی شرطِ لازم ہے۔ بصورتِ دیگر یہ یہودی شناخت کی سرحدوں میں محدود رہتا ہے، اور ریاست کے نسلی تصور کو تقویت پہنچاتا ہے۔

یہ بات دلچسپ ہے اگرچہ حیرت کن نہیں کہ جن لوگوں نے اُس سوچ کی ابتداء کی جسے صیہونی کلام کے دنیاویانے کے عمل کی شروعات سمجھا جا سکتا ہے وہ مذہبی مفکر تھے، جن میں انیسویں صدی کے اواخر میں مزراحی تحریک (یعنی مذہبی صیہونی تحریک) کے بانی بھی شامل تھے۔ انہیں صیہونیت کے دینیاتی پہلوؤں کا خوب شعور تھا (اور صیہونی تحریک کے خلاف قدامت پسند بااختیار یہودیوں کی مخالفت کا بھی)، اور انہوں نے صیہونیت کو اس کے مسیحائی اُدرشوں سے جدا کرنے کی کوشش کی اور یہ کوشش کی کہ اس کی تعریف محض سیکولر انداز سے کی جائے۔ مزراحیوں کے بانی، ربی رائنز (Rabbi Reines) کے نزدیک صیہونیت ایک سیاسی تحریک تھی جس کا بنیادی مقصد یہودیوں کے لئے ایک پناہ گاہ حاصل کرنا تھا، اور یہ مقصد مسیحائی دیومالا سے واضح طور پر مختلف تھا۔ چنانچہ (اور تاریخی لحاظ سے یہ حیرت کن بات ہے) 1903ء میں مزراحی قیادت نے اُس برطانوی منصوبے کو اچھی روشنی میں دیکھا جس کے تحت یہودی ریاست یُوگنڈا میں قائم ہوتی۔ اس کا مطلب یہ نہیں تھا کہ اُنہوں نے ایرٹز اسرائیل (Eretz Israel) کے تصور کو مسترد کر دیا تھا۔ وہ پاک سرزمین میں آبادکاری کو ترجیح دیتے رہے، جو کہ ایک مکمل طرزِ حیات کی بنیاد تھا اور جسے خود ایک مذہبی فرض سمجھا جاتا تھا۔ تاہم ان کا مقصد یہ تھا کہ سیاسی سرگرمیوں کو نجات کے تصور سے الگ سمجھا جائے۔ دوسری طرف سیکولر سوشلسٹ کارکنان نے ''یُوگنڈا منصوبے'' کو یہ کہتے ہوئے مسترد کر دیا کہ ''صیہونیت کے بغیر صیہونیت نام کی کوئی چیز نہیں۔'' بعد میں مذہبی صیہونیت کی اس شاخ کی جگہ ربی کُک کے مسیحا پرست وقوم پرست رویہ نے لے لی، جو کہ آگے چل کر مقبوضہ علاقوں میں آبادکاری کے منصوبے کے روحانی رہنما بنے۔ مگر اس بات پر زور دینا ضروری ہے کہ کُک کی سیاسی دینیات کسی سابقہ مذہبی نقطہء نظر کی تقلید نہ تھی، بلکہ سیکولر دیومالا کی روایتی مذہبی اصطلاحات میں تشکیلِ نو تھی۔ (28)

بعد میں نجات کے صیہونی تصور پر تنقید کرنے والے سب سے اہم افراد مذہبی مفکر تھے، جیسا کہ ادبی نقاد باروخ کرٹز وائل (Baruch Kurtzweil) اور فلسفی یَیشایاہو لائبووِٹز (Yeshayachu Leibo Vitz)۔ کرٹز وائل نے گرشَم شولَم (Gershom Scholem) جیسے عالموں کی فکر کے مسیحا پرست پہلو اور ولول پر اعتراضات اٹھائے۔(29)

لائبووٹز مذہب اور ریاست کی علیحدگی کے سرکردہ حمایتیوں میں سے تھے، اور اسرائیلی قبضے پر مسلسل تنقید کرتے رہے۔(30)

تقلید پسند غیر صیہونی اور صیہونیت مخالف حلقوں نے نجات کے سیکولر وصیہونی تصور کو بدعت کہہ کر مسترد کر دیا۔ فلسطین میں خود اپنے وجود کو انہوں نے ''اریٹز اسرائیل میں جلاوطنی'' بتایا۔ اسرائیلی ریاست کے قیام کے بعد بھی انہوں نے ریاست سے متعلق ''غیر جانب دارانہ رویہ'' قائم رکھا اور سیکولر فکر میں ریاست کو جو مقدس درجہ حاصل تھا اسے مسترد کیا۔(31)

میرا دعویٰ یہ نہیں کہ ان مفکروں یا گروہوں نے کوئی تسلی بخش متبادل تجویز پیش کی، یا موجودہ نظریہ کے مقابلہ میں کوئی جامع نقطۂ نظر سامنے لائے جو اسے چیلنج کر سکے۔ ان رویوں کو بلا ترمیم نہ تو قبول کیا جاسکتا ہے اور نہ کرنا چاہیے۔ مگر یہ ''سیکولرازم'' کی ٹھوس حقیقت کو افشا کرتے ہیں۔ یہ ہمیں یہودی اجتماعیت کی ایک مختلف ومتبادل تعریف کی سمت دکھا سکتے ہیں، جس میں قومی شناخت اور ریاست میں فرق کیا جائے۔ یہ ہمیں ایک ایسے سیاسی کلام ونظریہ کی سمت دکھانے کی صلاحیت رکھتے ہیں جس کی بنیاد ''دینا دے مَلخُوتا دین'' یا ''مملکت کا قانون ہی قانون ہے'' کے اصول میں ہو، یعنی سیاسی جلاوطنی کا اصول۔ ریاستِ اسرائیل میں اس اصول کو زیادہ تر خارج از بحث سمجھا جاتا ہے، چونکہ یہاں ''مَلخُوت'' (یعنی ''مملکت'') کو یہودی سمجھا جاتا ہے۔ مگر اگر اس اصول کا اطلاق ریاستِ اسرائیل پر کیا جائے تو اس سے قومی و دینیاتی پہلو کو ریاست کی تعریف سے الگ کرنے کی ضرورت واضح ہو جاتی ہے، اور چنانچہ ریاست کو عامیانے کا عمل (Unversalization) منتج ہوتا ہے۔ مزید کم از کم تھیوری کی حد تک ضروری نہیں کہ اس سے دھرتی اور فلسطینیوں کے حقوق نظر انداز ہوں۔ بظاہر ان اقدار کی تسلیم اس رویہ کے تحت لازم تو نہیں، مگر اس طریقے سے اِن اقدار کی وضاحت کی جاسکتی ہے۔

مقصد یہ نہیں کہ یہودی ثقافت میں دھرتی سے متعلق مذہبی تشبیہات واصطلاحات کی اہمیت

کونظرانداز کیا جائے، مگر یہ کہ سیاسی و دینیاتی دیومالا کے اثرات کی ذمہ داری قبول کی جائے۔ یہ ناممکن ہے کہ فلسطین میں یہودی اجتماعیت کی تعریف کی جائے اور ساتھ ساتھ اس بات کونظرانداز کر دیا جائے کہ یہودی فکر میں دھرتی کو مختلف سطحوں پر کئی طریقوں سے سمجھا گیا ہے، زیرِ گفتگو لایا گیا، اور تخیل میں جگہ دی گئی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ سیکولر صیہونیت میں جو مسیحا پرست عناصر ہیں، اور جنہیں یہ نظریہ مسلسل نیا جنم دیتا ہے، انہیں دبایا جائے۔ تاہم اس کی بنیاد دھرتی سے متعلق ایسے جغرافیائی سیاسی اور ثقافتی تصور سے ہونا چاہئے کہ جس میں اس کا نام ''فلسطین'' ہے۔ دنیاویانے کے عمل کے یہ واحد ٹھوس معنی ہیں۔ بصورتِ دیگر اس کے جابرانہ دیو مالائی پہلو محفوظ رہیں گے۔

درحقیقت جن افراد نے پہلی بار ذُوقومی نظریہ پیش کیا ان میں سے زیادہ تر غیر سیکولر عالم تھے، گو کہ وہ باقاعدہ طور پر تقلید پسند نہ تھے، اور ان میں سے کچھ دنیاوی معاملات میں مذہبی اہلکاروں کے اثر ورسوخ کے مخالف بھی تھے۔ اس تصور کو پہلی بار صیہونی مفکروں کے ایک چھوٹے سے گروہ نے پیش کیا، جنہوں نے 1926ء میں ''بِرت شالوم'' (''عہدِ امن'') نامی تنظیم قائم کی، جس نے ایک ذُوقومی ریاست کے ضمن میں یہودیوں اور عربوں کے درمیان قومی اور شہری مساوات کا مطالبہ کیا۔ (32) اس گروہ کا عقیدہ تھا کہ صیہونی آبادیاں عرب آبادی کی قیادت کے اتفاق کے ساتھ قائم ہونا چاہئیں، اور انہیں نوآبادیاتی طاقت کا سہارا نہیں لینا چاہئے۔ ان کا مدعا تھا کہ یہودی آبادکاری کو تمام آبادی کا خیال رکھنا چاہئے اور اس کا مقصد دونوں قوموں کی فلاح و بہبود ہونا چاہئے۔

جو مفکر اس رجحان کے حامی تھے، ان میں سے زیادہ تر (مثلاً مارٹن بُوبَر، گرشم شولم، ارنسٹ سیمون، یہودا لائب میگنس اور شموئیل ہیُوگو برگمان) دینیاتی سوالات میں مشغول تھے، اور چنانچہ انہیں غالب صیہونی رویہ کے ممکنہ اثرات و معنی کا خوب شعور تھا۔ (33) انہوں نے ''سلبِ جلاوطنی'' کی شدت پسند تشریح کو بھی مسترد کیا، جس کا مقصد یہ تھا کہ نئی ثقافت جلاوطن یہودی ثقافت اور روایت کی مکمل نفسی پر قائم ہو۔ اس شعور اور مشغولیت کی وجہ سے انہوں نے قومی شناخت اور سیاسی نظام میں بھی فرق کیا، اور ایک مشترکہ ریاست کا مطالبہ کیا۔ ان کا عقیدہ تھا کہ صیہونی مقاصد کو حاصل کرنے کا یہ واحد حقیقت پسندانہ راستہ ہے۔ ایک اور گروہ جو ذُوقوم پرستی کا حمایتی تھا

سیفارڈی برادری(34)، جن کا نظریہ روایت بطورِ طرزِ زندگی تک محدود تھا، یعنی ایک ایسا نظریہ جس میں مذہبی/سیکولر کی تفریق کا کوئی وجود ہی نہ تھا۔

باوجودیکہ ان برادریوں نے بھی کوئی اطمینان بخش متبادل نظریہ پیش نہیں کیا پھر بھی ان کے خیالات اور نقطہءِ نظر کی آج بھی اہمیت ہے۔ بلکہ موجودہ صورتِ حال میں، جبکہ سرزمین پر یہودیوں کا غلبہ ہے اور قبضے کا عمل مسلسل جاری ہے، ان کے تصورات کی ایک نئی اہمیت بھی ہو جاتی ہے۔ انہوں نے ایک ایسی خودمختار اجتماعیت کی خواہش کا اظہار کیا جس کا وجود مساوات اور شراکت داری پر مبنی ہو۔

اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہم نجات کے تصور سے مکمل طور پر دست بردار ہو جائیں۔ سوال یہ ہے کہ ہم اس اصطلاح کی کیا تشریح کریں، اسے کس طور پر سمجھیں اور اس کے سیاق وسباق میں کس کس کو شامل کریں (اور اس کی معنی میں کم از کم مساوی شہریت، مساوی اجتماعی اور شہری حقوق تو شامل ہونے ہی چاہئیں؟) ایک ایسی حقیقت کو تو نجات کے تصور سے منسوب کرنا ناممکن ہے جس میں پناہ گزینوں کے کیمپ، مال واملاک کی ضبطی، اور حقوق سے محرومی شامل ہوں......اور ساتھ ساتھ یہودی ''ڈویلپمنٹ ٹاؤن'' اور ہر اُس چیز کا ثقافتی امتناع شامل ہو جسے ''مشرقی'' بتایا جائے۔ سیکولرازم کے ایک ایسے تصور کے ساتھ چپکے رہنا بھی ناممکن ہے کہ جس کی بنیاد مکمل طور پر مستشرقانہ رویوں میں ہو۔ موجودہ نظریاتی نمونے کے برعکس ذُوقوم پرستی کا نظریہ ایک ایسا ماحول پیدا کرسکتا ہے کہ جس میں نجات کے تصور میں پناہ گزینوں کے کیمپوں کی آبادی شامل ہو۔ ذوقوم پرستی کا ایسا نظریہ ذمہ داری کے احساس کے ساتھ منسوب ہوگا۔ جس کی بنیاد اس تاریخی حقیقت میں کہ اسرائیل کا قیام اور فلسطینیوں کا سانحہ دو مختلف واقعات نہیں، بلکہ ایک ہی چیز ہیں۔

کلام و مذاکرے کا ایسا ماحول پیدا کرنے کے لئے، روایت کا تصور بھی کارآمد معلوم ہوتا ہے۔ صیہونی سلبِ جلاوطنی کا تصور واضح طور پر روایت کی تلفی سے منسوب تھا۔ نتیجتاً اس نظریہ میں قومی و مذہبی شناخت اور ریاست کے بیچ کوئی علاقہ نہ چھوڑا گیا۔ ریاست کا دعویٰ یہ تھا کہ وہ روایت کی تکمیل بھی ہے اور اس کا واحد نمائندہ بھی۔

اس ضمن میں روایت کا تصور ایک نئے معنی لے لیتا ہے۔ یہ ان تمام روایات کی علامت بن جاتا ہے جنہیں دبا دیا گیا۔ اور ایک ایسی اصطلاح جسے اُس جبر کے خلاف استعمال کیا جاسکتا ہے

جس کی بنیاد پر موجودہ سیکولر شعور قائم ہے۔ استشر اقیت کی تخریب اور دونوں ریاستوں کی متبادل تعریف کوتقویت پہنچانے کے لئے (اوران دونوں مقاصد کاایک دوسرے سے گہرا تعلق ہے) بھی اس تصور کی کلیدی حیثیت ہے۔ روایت کا تصور سند اور اختیار کا ایسا ذریعہ بن سکتا ہے جو کہ ریاست سے مختلف ہو، اور چنانچہ ریاست اور قومی و مذہبی شناخت کے بیچ علاقہ متعین کرسکتا ہے۔

روایت کے تصور کو حال میں مائر بوزاگلو (Meir Buzaglo) زیرِ بحث لائے ہیں، جنہوں نے یہ تجویز کیا کہ مزراحی ''روایتی'' یہودی ''سیکولر'' اور ''مذہبی'' کی یورپی وا یسٹا بلشمنٹ کی پیدا کردہ تفریق و زمرہ بندی کے مقابلہ میں متبادل نمونہ بن سکتے ہیں۔(35) ظاہراً مزراحیوں کا تجربہ اس قسم کی تفریق پر مبنی نہیں تھا۔(36) اس تفریق و زمرہ بندی کے خلاف (اور اسرائیل میں مزراحی یہودیوں پر ثقافتی دباؤ کی پالیسی پر تنقید کرتے ہوئے) بوزاگلو نے ''روایتی یہودی'' کا تصور یا نمونہ پیش کیا، یعنی وہ جو مذہب کے اختیارات کوتسلیم تو کرتے ہیں، مگر اس کے باوجود روزمرہ کی زندگی میں کئی مذہبی احکامات کی پیروی نہیں کرتے۔(37)

مزراحی نمونہ تجربات کاایک پورا سلسلہ اجاگر کرتا ہے:

با قاعدہ دین داری سے لے کر اُن لوگوں تک جو اصولاً تو روایت کی اہمیت تسلیم کرتے ہیں، مگر جو روایت کے چند پہلوؤں کی پیروی کرنے اور ساتھ ساتھ ایک ''سیکولر'' طرز زندگی گزارنے میں کوئی تضاد محسوس نہیں کرتے۔ اس نظریہ کے تحت غیر مذہبی طرزِ زندگی کا ہدف روایت کے اختیارات نہیں، بلکہ وہ اس سے منسوب ہی رہتا ہے۔ درحقیقت یہ رویہ زیادہ تر اسرائیلیوں میں پایا جاتا ہے۔(38) اس ضمن میں اس تصور کا اطلاق مغرب/مشرق اور سیکولر/مذہبی کی تفریق و زمرہ بندی کوایک ساتھ چیلنج کرتا ہے۔ اس طریقے سے یہودی شناخت و معاشرہ کے مسئلے اور ریاست کے مسئلے میں فرق کو ناممکن ہو جاتا ہے۔

میں نے اس رویہ کا (جو کہ کہیں زیادہ وسیع تجزیہ کا حقدار ہے) ذکر اس لئے کیا ہے کہ اس سے ''روایت'' کے تصور میں دنیا و یانے کے عمل کے ارتقا کو تقویت پہنچانے کے جو مواقع پوشاں ہیں ان کا اندازہ ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ''روایت'' کافی پیچیدہ اصطلاح ہے، جس سے کئی معنی منسوب کئے جاسکتے ہیں، اور فی الحال یہ جبر اور قبضے کا جواز بھی ہے۔ مگر جس انداز سے بوزاگلو نے اس کا اطلاق کیا ہے اس میں ریاست سے ایک مختلف منبع اختیار پیدا کرنے کے مواقع موجود ہیں،

جو کہ قومی و نو آبادیاتی دینیات کو چیلنج کر سکتا ہے۔ اس طریقے سے یہ ریاست اور نسلی اجتماعیت، شہریت اور ثقافتی شناخت کے بیچ ایک ممکنہ علاقہ پیدا کرتا ہے۔ ''روایت'' میں تباہی کی جڑیں پوشاں ہیں۔ تاہم یہ جلاوطنی کے اُس تصور کو بھی محفوظ رکھتا ہے، جس کی بنیاد پر یہ قائم ہوا۔ اور چنانچہ یہ دھرتی کے ثقافتی و جغرافیائی تصور اور اس کی دیو مالائی تشبیہات میں فرق کرنا ممکن بناتا ہے۔

روایت کا ذکر خلقی طور پر ہمیشہ خود اِس تصور کے باہر سے کیا جاتا ہے، یعنی ایک غیر روایتی نقطہء نظر سے، اور چنانچہ یہ جدیدیت میں روایت کے استرداد کے ساتھ منسوب ہے۔ چنانچہ ''روایت'' کے ذکر میں بذاتِ خود روایت کی تخریب بھی پوشاں ہے، مگر ساتھ ساتھ اس کے اجزاء کی جانب ذمہ داری کا تصور بھی ہے۔ روایت کے ذکر میں ''غیر روایت'' کا علاقہ مفروضی ہے، اور چنانچہ یہ ایک مستقل کشیدگی اور مسلسل شعور کو جنم دیتا ہے۔ ہم حقیقت کی تشکیل میں روایت کے کردار سے انکار نہیں کر سکتے اور نہ ہی ہمیں ایسا کرنا چاہئے۔ نہ ہی ہمیں ہمہ گیر شہریت (Universal Citizenship) کے ایسے مُجرّد تصورات کا رخ کرنا چاہئے جو کہ قومی و مذہبی رویوں کی اہمیت سے انکار کرتے ہیں۔ ایسے تصور کا انتخاب فراریت پسندی پر مبنی ہے، اور یہ موجودہ تعریفوں کو (دانستہ یا نادانستہ طور پر) تقویت پہنچاتا ہے اور انہیں تنقید سے محفوظ رکھتا ہے۔

یقیناً ''ذُو قوم پرستی'' اور ''روایت'' کے تصورات مزید وضاحت کے حامل ہیں، مگر یہاں میرا مقصد کوئی جامع ''متبادل تھیوری'' پیش کرنا نہیں تھا۔ میرا مقصد ''سیکولر'' کے ٹھوس معنی اور سیکولر/مذہبی بحث کی تشکیل افشا کرنا تھا۔ تاہم میرا عقیدہ ہے کہ صیہونی نظریہ و کلام میں یہودی اجتماعیت کے تعینِ نو اور سیکولرازم اور نو آبادیت کے درمیان رشتہ کی وضاحت کرنے کی کسی بھی کوشش کے لئے ان تصورات پر تذکرہ کلیدی حیثیت رکھتا ہے۔ اسرائیلی اکادمی اور اسرائیلی کلام میں موجودہ ''تقسیم کار'' (یعنی یہودی و فلسطینی تصادم پر بحث اور اسرائیلی و یہودی شناخت کے مختلف پہلوؤں پر بحث کے درمیان تفریق) ان مسائل کے تنقیدی جائزہ میں رکاوٹ ڈالتی ہے، اور اسرائیلی شعور کی حدود کو تقویت پہنچاتی ہے۔ ان مسائل پر اگر دو طرفہ بحث ہو تو شاید دنیا دیانے کے حقیقی عمل اور سلبِ نو آبادیت کا راستہ کھلے۔ ان مسائل کو الگ کرنا ناممکن ہے۔

## حوالہ جات

1- اس موضوع پر کئی مقالے لکھے گئے ہیں۔ مثلاً دیکھئے، چارلز لیمان (مرتب)، ''مذہبی اور سیکولر: تصادم اور مصالحت (یروشلم، 1990)''، ایشر کوہن اور برنارڈ سوئسر ''اسرائیل اور یہودی شناخت کی سیاست: سیکولر۔ مذہبی بحث کا تعطل (بالٹیمور اور لندن 2000)، چارلز لیمان اور ایلی ایزرڈو ن یحییٰ، ''اسرائیل میں مذہب اور سیاست (بلومنگٹن، 1984)۔''

2- مترجم: ''آشکنازی'' قدیم عبرانی میں ''جرمن'' کو کہا جاتا ہے۔ ''دی نیو شارٹر آکسفورڈ انگلش ڈکشنری (آکسفورڈ، 1993)'' کے مطابق ''آشکنازی'' اُن یہودیوں کو کہا جاتا ہے کہ جن کی نژاد کا تعلق مرکزی، شمالی یا مشرقی یورپ سے ہو۔ یہی ڈکشنری بتاتی ہے کہ اس کے مقابلے میں ہسپانوی اور پرتگالی نژاد یہودیوں کو 'سیفاری' کہا جاتا ہے۔ اور یہ کہ بعد میں ''سیفاری'' کے زمرہ میں مشرقِ وسطیٰ سے تعلق رکھنے والے یہودیوں کو بھی شامل کرلیا گیا۔ یہ تو ہوئے لغوی معنی۔ البتہ عام طور پر ''آشکنازی'' بلاتخصیص مغرب نژاد یہودیوں کے لئے استعمال ہوتا ہے، جنہوں نے فلسطین نقلِ مکانی کر لی ہو۔ اِسی طرح گو کہ عبرانی میں ''سفیاردی'' کے معنی ''ہسپانیہ میں رہنے والا'' ہیں، مگر عام طور پر اسرائیل میں یہ عرب ممالک سے آنے والے یہودیوں کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ آخر میں عبرانی میں ''مزراحی'' کہتے ہیں ''مشرقی'' کو۔ 1970ء کی دہائی سے اسرائیل کی آدھی سے زیادہ آبادی مزراحی ہے۔ یہ لفظ صیہونیت کی تاریخ میں اس نظریئے کی مذہبی شاخ سے منسوب ہے۔

3- اسرائیلی ثقافت میں جو اِستشراقیت جاگزیں ہے اس کے لئے دیکھئے: ایلا شوہاٹ 'اسرائیل میں سیفاردیم: صیہونیت اس کے یہودی مظلوموں کے نقطہء نظر سے'، سوشل ٹیکسٹ 19/20 (1988)، ص 35-1، ایلا شوہاٹ، ''اسرائیلی سینما: مشرق/مغرب اور نمائندگی کی سیاست (آسٹن، 1989)''، گیبریل پٹر برگر: 'داخلی استشراقیت: صیہونی اسرائیلی

تاریخ نویسی میں ''مشرقی'' یہودیوں کی نمائندگی، برٹش جرنل آف مڈل ایسٹرن اسٹڈیز 23/2 (1996)، 145-125۔ سیکولر ازم کے مستشرقانہ پہلوؤں پر یہ بھی ملاحظہ ہو: جاتھن بویارن، ''جنت کی آندھی (منیاپولس، 1992)''، ڈینیل بویارن، ''غیر جوانمردانہ رویہ (برکلے، 1997)''، ص 312-271، گیل اَند جار، 'یہودی علم باطن، ممکن البدل و ناممکن البدل: کبالا کے مطالعہ کی تشریق اور عیسائی ہسپانیہ کا زوبار'، جیوُاِش سوشل اسٹڈیز۔ 3 (1996)، ص 187-89۔

4- ایک مختلف نقطہء نظر کے لئے دیکھئے: آوی اَیزر راوٹسکی، 'اسرائیل میں مذہبی اور سیکولر یہودی: ایک ثقافتی جنگ؟'، جو مقالہ اس کتاب میں شامل ہے: مائیکل براؤن اور برنارڈ لائیٹمن (مرتب)، ''یہودی مستقبل کی تشکیل (والنٹ کریک، کالیفورنیا، 1999)''، ص 100-80، بارُوخ کمرلنگ، 'اسرائیل میں حاویت اور مخفی ثقافتی تصادم (Kultus Kangf) کے درمیان'، ازریل اَفیرز 4/3-4 (1998)، ص 72-49۔

5- مترجم: یہودی مذہب و فکر میں ''جلاوطنی'' کے تصور کی خاص اہمیت رہی ہے۔ اس کا تعلق یروشلم سے یہودیوں کے اخراج سے ہے، جو کہ ایامِ قدیم میں دو بار واقع ہوا۔ ایک بار 586 پسِ عیسوی میں جب بابلیوں نے ''معبدِ اول'' کو تباہ کیا۔ اور دوسری بار 70ء میں جب ''معبدِ دوم'' کو رومیوں نے منہدم کیا۔ یہودی دینیات میں سلبِ جلاوطنی کا تصور اس معبد اور ریاست کی تعمیرِ نو اور مسیحا کی آمد کے ساتھ منسوب ہے۔

6- میں نے اس مسئلے کی وضاحت اس مقالہ میں کی ہے: 'جلاوطنی در حاکمیت'، تھیوری اینڈ کرِٹِسزم 4 (1993)، ص 55-23، اور 5 (1994) ص 132-113 (عبرانی زبان میں)۔

7- مزید دیکھئے: بارُوخ کمرلنگ، 'اسرائیل میں مذہب، قوم پرستی اور جمہوریت'، زمانیم 50/1 (1994) (عبرانی)، چارلز لیمان، 'یہودی مذہب اور معاصر اسرائیلی قوم پرستی'، جو کہ اس کتاب میں شامل ہے: امینؤ ایل سِوان اور مناخم فریڈمن (مرتب)، ''مشرقِ وسطیٰ میں مذہبی شدت پسندی اور سیاست'' ''اَلبنی، نیویارک، 1990)، ص 94-77۔

8- ریاستِ اسرائیل کی نسل پرستانہ نوعیت پر ملاحظہ ہو اورن یفتاخل کا تجزیہ، 'نسلی حکومت:

اسرائیل/فلسطین کو یہودیانے کی سیاست، کونسٹلیشنز 6/3 (1999)، ایضاً، 'اسرائیلی معاشرہ اور یہودی۔ فلسطینی مصالحت: نسلی حکومت اور اس کے علاقائی تضادات'، مِڈل ایسٹ جرنل 51 (1998)، ص 519-505۔ اپنی اہمیت کے باوجود یہ نقطۂ نظر ''نسلیت'' کے ٹھوس پہلوؤں کی وضاحت میں ناکام ہے، اور ''نسلی وسیکولر'' کے دینیاتی پہلو بھی اجاگر نہیں کرتا۔

9- سوشلسٹ لفاظی کے قوم پرستانہ پہلو، اور قومی دیومالا میں ان کی شمولیت کے موضوع پر ملاحظہ ہو: زے ایو شلیغرن ہَیل، ''اسرائیل کی بنیادی دیومالائیں: قوم پرستی، سوشلزم اور یہودی ریاست کی تشکیل، (نیو ہیوَن، 1998)''۔

10- مترجم: ''حلقہء عامہ'' حالیہ معاشرتی تھیوری سے متعلق اصطلاح ''پبلک اِسفیَر'' کا ترجمہ ہے۔ مراد وہ تمام جگہیں اور مواقع ہیں جہاں عوام اپنے عمومی مسائل پر سرکار کی گرفت سے باہر بحث مباحثہ کرتے ہیں۔ چنانچہ اخبارات، جریدے، اجتماع وغیرہ اس میں شامل ہیں۔

11- مترجم: ''حلاخہ'' یہودیوں کے روایتی قوانین کے مجموعے کا نام ہے جو ان کی کتابِ مقدس پر مستزاد ہیں، ان کی تشریح وتعبیر کرتے ہیں اور بیانیہ (یعنی ''حکادہ'') کے برعکس تالمود کے آئینی پہلوؤں پر مشتمل ہیں۔ مترجم نے یہ تعریف جمیل جالبی کی مرتبہ ''قومی انگریزی اردو لغت (اسلام آباد، 2002)'' سے اخذ کی ہے۔ تصدیق کے لئے ملاحظہ ہو: جیکب نوئیسنر، ''یہودیت: ایک تعرف (لندن، 2002)''، ص 284۔ اس لحاظ سے ملاحظہ ہو کہ یہودیوں کی شریعت کہا جاسکتا ہے۔

12- ''سیکولر'' اور ''مذہبی'' صیہونیوں کے مابین بحث کے ابتدائی مرحلوں سے متعلق دیکھئے: یوسیف سالمون، 'روایت اور قوم پرستی'، جو اس کتاب میں شامل ہے: یہوُدا رائینہارٹز اور انیتا شپیرا (مرتب)، ''صیہونیت پر کلیدی مقالے (نیویارک اور لندن، 1996)''، ص 116-94، ایضاً اور لیَہوُ دلوُز، 'رواداری کی حدود: حِبات۔ صیہون دور (1895-1882) میں مقلدوں اور غیر مقلدوں کے درمیان تعاون کا چیلنج'، جو کہ اس کتاب میں شامل ہے: شِموُایل اَیلموگ، یہودا رینہارٹز اور اینا شپیرا (مرتب) ''صیہونیت اور مذہب (باسٹن، 1998)''، ص 54-44، ازریل کولاٹ، 'قومی گھر کے عہد کے دوران مذہب، معاشرہ اور

ریاست'، در ایضاً، ص302-273۔

13- مترجم: یہاں ''قومیانا'' (Nationalization) کا ترجمہ ہے، اور اس سے مراد ہے کہ کسی تصور کا قومیت کے جدید تصور سے منسوب اصطلاحات میں اظہار کیا جائے۔ ظاہر ہے کہ اجتماعیت کو سمجھنے کے قومیت کے علاوہ اور بھی طریقے رہے ہیں۔

14- اس عمل کے مختلف پہلوؤں کی کئی عالموں نے وضاحت کی ہے۔ دیکھیئے: اینا شپیرا، 'لیبر تحریک میں بنیادی مذہبی تصورات'، در ایلموگ، رائینہارٹز اور شپیرا، ''صیہونیت اور مذہب''، ص272-251، ایلی ایز رڈون یحییٰ، 'سوشلسٹ صیہونیت میں روایتی یہودیت کے عناصر اور اس کے تصورات کا دنیاد یانا، سلب اور شمولیت'، کوُنیم 7 (1980)، ص 46-29 (عبرانی)، شموایل اَلموگ، آلیہء (یعنی سرزمینِ اسرائیل میں یہودیوں کی نقلِ مکانی، جسے مختلف تاریخی مرحلوں میں تقسیم کیا جاتا ہے) دوم میں مذہبی اقدار، در ایلموگ، رائینہارٹز اور شپیرا (مرتب)، ''صیہونیت اور مذہب''، ص300-285، جوتھن فرینکل، '1911ء کی ''ڈِسکور'' کتاب: آلیہء دوم میں قومی دیو مالاؤں پر ایک نوٹ'، در ''یورپ اور امریکہ میں مذہب، قوم پرستی اور نظریہ: یحوشوآ آری ایلی کے اعزاز میں پیش کئے جانے والے مضامین (یروشلم، 1986)''، ص384-355۔

15- مترجم: ربی ابراہیم یِتزاک ماکوہَن کُک (1935-1865) فلسطین کے پہلے اَشکنازی ربانیٔ اعلیٰ تھے۔ انہوں نے مذہبی صیہونی نظریہ کے ارتقا میں کلیدی کردار ادا کیا۔ ملاحظہ ہو اَوی ایز رراوِٹسکی کی اہم کتاب، ''مسیحا پرستی، صیہونیت اور یہودی مذہبی شدت پسندی (شِکاگو، 1996)''۔ رَیز کریکوٹزکن کی دلیل سے متعلق یہ بات قابلِ غور ہے کہ ربی کُک کا مغربی فلسفہ کا گہرا مطالعہ تھا۔ صیہونیت کا جو نظریہ انہوں نے تشکیل دیا اس میں خاص طور پر جرمن فلسفی جی ڈبلیو ایف ہیگل کے جدید فلسفہء تاریخ کا کلیدی کردار تھا۔

16- مترجم: نوآبادیت میں تبلیغ کی انتہائی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا، گو کہ سیکولر افراد اس کا ذکر شاذ و نادر ہی کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ مذہبی حلقوں کو اس پہلو کا ہمیشہ سے ہی خوب شعور و احساس رہا ہے۔ نوآبادیاتی عمل میں تبلیغ کے عنصر پر اب کافی لکھا جا چکا ہے، اور تحقیق میں یہ رجحان بڑھ رہا ہے۔ مثلاً ملاحظہ ہو: پیٹر ویَن ڈَر ویِئر کی مرتبہ کتاب، ''جدیدیت کی تقلید

(The عیسائیت کا عالمی پھیلاؤ: (Convenion to Modernities)
(Globalization of Christianity(نیو یارک اور لندن، 1996)''۔

17- مترجم: ''ترقی'' کے جدید تصور، اور ساتھ ساتھ اس کے دیو مالائی اور مسیحا پرستانہ پہلوؤں کے موضوع پر دیکھئے: جے بی بیری، ''ترقی کا تصور (نیو یارک، 1932)''، اور کارل لووِت ''تاریخ میں معنویت (شکاگو، 1949)''۔

18- ایمنون ریز۔ کریکوٹزکن، 'تاریخِ نجات کی جانب صیہونیت کی واپسی: یا وہ کون سی 'تاریخ' ہے جس کا ذکر ''تاریخ کی جانب صیہونی واپسی'' کی اصطلاح میں لفظ ''واپسی'' کے استعمال سے کیا جاتا ہے'، در ایس این آئیس شٹاٹ اور ایم لائیساک (مرتب)، ''صیہونیت اور تاریخ کی جانب واپسی: ایک تجزیہء نَو (یروشلم، 1998)''، ص 249-279 (عبرانی)۔

19- مترجم: یہاں مصنف کی مراد روایتی نقطہء نظر سے ہے، جس کے تحت یہودیوں کی نجات کے لئے مسیحا کی آمد شرطِ لازم ہے، اور اس آمد تک ان کے لئے جلاوطنی ناگزیر ہے۔ آج بھی تقلید پسند یہودیوں کے ایسے فرقے موجود ہیں جو مسیحا کی غیر موجودگی کی باعث ریاستِ اسرائیل کے قیام کو ناجائز جانتے ہیں۔ مثلاً دیکھئے: راوِتسکی، ''مسیحا پرستی، صیہونیت اور یہودی مذہبی شدت پسندی''۔

20- مترجم: ''علاقیانے'' سے مراد اُس عمل سے ہے جس کے تحت اجتماعیت کے کسی تصور سے محدود علاقائی تصور مخلوط کیا جائے۔ چونکہ جدید دور قومی علاقائی ریاستوں کے مخصوص سیاسی نظام کے غلبہ کا دور ہے، چنانچہ ''علاقیانے'' کا عمل اجتماعیت کے جدید تصور کا لازمی جزو ہے۔ قوم پرستی سے مطابق معاصر تحقیق میں اس کا ذکر اکثر کیا جاتا ہے، اور اس کے لئے ''Territorialization'' کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔

21- مترجم: موجودہ عالمی سیاست میں امریکہ کے بنیاد پرست عیسائی حلقوں اور اسرائیلی صیہونیوں کے گٹھ جوڑ کے پیچھے ایک عنصر یہ بھی کارفرما ہے۔ امریکی صدر جارج ڈبلیو بش سے وابستہ بنیاد پرست عیسائی حلقے اسی دینیاتی تصور کے معتقد ہیں اور حضرت عیسیٰ کے نزولِ ثانی کی ایک شرط یروشلم پر یہودیوں کی حاکمیت کو مانتے ہیں۔ چنانچہ ان حلقوں کے

ایک سرکردہ پادری، جیری فالویل نے اسرائیلی۔فلسطینی تصادم سے متعلق بی بی سی کی ایک حالیہ ڈاکومنٹری، ''ڈینجرس لیئے زونس''، میں کہا کہ امریکہ کی ''بائبل بیلٹ'' (یعنی ریاست ہائے امریکہ کا مرکزی اور جنوبی علاقہ جہاں عیسائی بنیاد پرست کثرت سے موجود ہیں) اسرائیل کی ''سیفٹی بیلٹ'' ہے۔

22- ان میں سے کئی تشبیہات انیسویں صدی کے زائرِوں اور مشنریوں کی تشبیہات سے ماخوذ ہیں۔

23- صیہونی تاریخ نویسی میں دھرتی کی تاریخ کو دبانے کے عمل کے موضوع پر دیکھئے: جیکب بارنائی، ''تاریخ نویسی اور قومیت: اریٹز اسرائیل اور اس کی یہودی برادری سے متعلق تحقیق کے رجحانات، 1881-634 (یروشلم، 1995)'' (عبرانی)۔ بارنائی نے ملک کی تاریخ کو نظر انداز کرنے، اور ساتھ ساتھ ملک میں یہودیوں کے وجود کے فرضی تسلسل کو صیہونی تاریخ نویسی کا مرکز بنانے کے رجحانات پر زور دیا ہے۔

24- فلسطینی وجود سے متعلق، اور خاص طور پر 1948ء میں ان کی جبری نقلِ مکانی سے متعلق حقائق کو اسرائیلی تحریروں میں دبانے کے عمل کے موضوع پر پیٹوا ک لاؤر کا تجزیہ ملاحظہ ہو: ''مقامیوں سے خالی حکایتیں (تل آبیب، 1996)'' (عبرانی)۔

25- اِن انتخابات میں ''مذہبی'' اور دائیں بازو کے رویوں کے تعلقات کے بارے میں دیکھئے: 'مذہب، نسلیت اور انتخابی اصلاح: مذہبی جماعتیں اور 1996ء کے انتخابات'، ازریل افیرز 4/1 (8-1997)، 102-73۔ قیامِ امن کے عمل سے متعلق مذہبی رویوں کے موضوع پر ملاحظہ ہو: چارلز لیمان، 'جمہوریت سے متعلق اسرائیلی مذہبی قیادت کے رویئے'، در ایڈی کاؤفمان، شکری بی آبیڈ اور روبرٹ ایل روتھسٹائین (مرتب)، ''جمہوریت، امن اور اسرائیلی۔فلسطینی تصادم (بولڈر، 1993)''، ص 161-135۔

26- مترجم: ''شاس'' کے معنی کے لئے دیکھئے حاشیہ نمبر 27۔

27- شاس پارٹی کے لیڈر، آریئے ڈیری پر، جو کہ خود قیامِ امن کے عمل کے حامی ہیں، مقدمہ چلنے کے بعد، شاس کی طاقت میں اضافہ ہوا۔ شاس کے زیادہ تر ووٹروں کے نزدیک شاس مزراحی شعور کی نمائندہ پارٹی تھی، اور ڈیری کو آشکنازی اشرافیہ کے ہاتھوں ظلم کے نشانہ کے

طور پر دیکھا گیا۔ مترجم: الان پاپے کی تازہ طبع شدہ کتاب، ''جدید فلسطین کی تاریخ: ایک دھرتی، دو عوام (کیمبرج، 2004)''، کے حاشیہ میں شاس سے متعلق یہ اطلاعات درج ہیں: ''(عبرانی میں 'محافظِ تورات' کی تخفیف ہے) آگوداتِ اسرائیل نامی سب سے بڑی انتہائی تقلید پسند پارٹی سے الگ ہونے والے انتہائی تقلید پسند مزراحی یہودیوں نے اسے قائم کیا۔ اس وقت سے اس کے قائد ربی اوواڈیا یوسیف ہیں۔ اس نے اسرائیل میں مذہبی حکومت کے قیام، اور مزراحی یہودیوں کے لئے مساوی حقوق، دونوں کا مطالبہ کیا۔ 1988ء اور 2000ء کے درمیان ہونے والے تمام انتخابات میں اس کی کارکردگی اعلیٰ رہی۔''

28- ربی رائنز اور ربی کُک کے مختلف رویوں کے بارے میں ملاحظہ ہو: مائیکل این نہورائے، وہ ربی رائنز اور ربی کُک: صیہونیت کے دو رویے، در ایضاً، ''ربی کُک کا عالمِ فکر (نیویارک، 1991)''، ص 267-255، راوِتسکی، ''مسیحا پرستی، صیہونیت اور یہودی مذہبی شدت پسندی۔''

29- کرٹز وائل پر دیکھیے، اسٹینلی ایل نیکشل، 'تنقید برائے پیشہ: باروخ کرٹز وائل کی مثال'، پروُف ٹیکسٹس 5/3 (1985)، ص 287-281، ڈیوڈ این مائرز، 'شولم۔ کرٹز وائل بحث اور جدید یہودی تاریخ نویسی، ماڈرن جوڈاازم 6 (1986)، ص 286-261۔

30- یشایاہو لائبو وِٹز، ''یہودیت، انسانی اقدار، اور یہودی ریاست (کیمبرج، ماساچوسیٹس، 1992)''۔

31- آوی راوِتسکی، 'پاک سرزمین میں جلاوطنی: حاریدی یہودیوں کا المیہ'، در پیٹر میڈِنگ (مرتب)، ''اسرائیل: ریاست اور معاشرہ 1988-1948 (آکسفورڈ اور نیویارک 1989)''، مناخم فریڈ مان، ''معاشرہ اور مذہب: ایریٹز اسرائیل میں غیر صیہونی تقلید پسند (یروشلم، 1978)'' (عبرانی)۔ ریاست سے متعلق مختلف رویے وسیع تر تجزیہ کے حقدار ہیں۔ میرا اس مسئلہ پر جلد وضاحت کرنے کا ارادہ ہے۔

32- سوزن ہیٹس، ''مینڈایٹ (Mandate) کے دور میں فلسطین میں ذُو قومی دستور (تل آبیب، 1970)'' (عبرانی)، شالوم ریٹزابی، ''بِرت شالوم'' سماج میں مرکزی یورپ کی

شخصیتیں'، (پی ایچ ڈی ڈسرٹیشن، تل آبیب یونیورسٹی، 1995)، (عبرانی)، آمارون کیدار، ''برت شالوم'' کے تصورات'، در آمارون کیدار اور بین زایون یہوشوا (مرتب)، ''صیہونی نظریہ اور حکمتِ عملی (یروشلم، 1978)'' (عبرانی)، ایلکانا مارگلت، 'ذو قوم پرستی: صیہونیت کی ایک تشریح، 1947-1941'، اسٹڈیز اِن زایونزم 4 (1981)، ص 312-275، مارٹ لاوسکی، 'جرمن صیہونی اور برت شالوم کا جنم'، در رائیجہارٹز اور شپیرا، (مرتب) ''صیہونیت پر کلیدی مقالات''، 670-648، مائر مارگلت، 'اِخوٗد کا قیام اور ''برت شالوم'' کی تنظیم نو پر یشوٗ کا ردِعمل'، زایونزم 20 (1996)، ص 73-151 (عبرانی)۔ مترجم: ''یشوٗ'' کے عبرانی میں ''آبادی'' اور ''برادری'' دونوں مطالب ہیں۔ عام طور پر یہ لفظ مینڈیٹ کے دور میں یہودی برادری کے اجتماعی نام کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔

33- مارٹن بُوبر، ''دو اقوام کی دھرتی''، جسے پوٗل مینڈلیس۔فلور نے حاشیے کے ساتھ مرتب کیا ہے (نیویارک، 1983)، گوشم شولم، ''اُوڈ داوٗر (یہودی ورثہ اور نشاۃِ ثانیہ کی توضیحات اور معنی)''، مرتبہ ابے ورامام شپیرا (تل آبیب، 1989) (عبرانی)۔

34- مترجم: دیکھئے حاشیہ نمبر دو۔

35- ''اینلائٹمنٹ'' کی تعریف جمیل جالبی کی مرتبہ ''قومی انگریزی اردو لغت'' میں یوں درج ہے: ''(یورپ میں) سترہویں اور اٹھارہویں صدی کی فلسفیانہ اور ثقافتی تحریک جس میں مسلمہ عقائد پر گرفت کی گئی، عقل کے آزادانہ استعمال پر زور دیا گیا، سائنسی تجربیت کو فروغ دیا گیا اور جس میں انسانی وقار اور فلاح و بہبود کو سب سے زیادہ اہم قرار دیا گیا۔'' گو کہ اینلائٹمنٹ کی اس تعریف سے انکار نہیں، تاہم یہاں یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ این لائٹمنٹ کا دور نسلی و مذہبی امتیاز کا دور بھی تھا، جس میں بظاہر تو مذہب کی مخالفت کی گئی، مگر حقیقتاً یہ تنقید عموماً کیتھولک کلیسا کے اختیارات تک محدود تھی، اور خود عیسائیت اس کی گرفت سے باہر ہی رہی۔ یہ عمل ظاہر ہے کہ نوآبادیات میں خصوصاً واضح تھا۔ اس ضمن میں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ والٹیر (Voltaier) جیسے شخص کا بھی، جو اس دور کی ''لادینیت'' کی علامت تصور کیا جاتا ہے، یہ خیال تھا کہ سچا اخلاق عیسائیت سے ہی ماخوذ کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ اس پس

منظر میں ''سیکولر'' اور ''مذہبی'' کی تفریق کے معنی کچھ مبہم ہو جاتے ہیں۔ یہی ابہام ریز کریکوٹز کن کی تنقید کا جواز ہے۔

36- مائر ہیؤ زاگلو، 'روایت پسند یہودی'، در ''مِسگاوِ یروشلا ییم کی کاروائیاں (مستقبل میں جلد ظاہر ہونے والی ہے)'' (عبرانی)۔

37- راوٹسکی، 'ماریدی یہودیوں کا المیہ'، فریڈمن، ''مذہب اور معاشرہ'' مزید دیکھئے: ازریل برٹال، ''پاک سرزمین میں جلاوطنی: صیہونیت کے قبل اریٹز اسرائیل میں یہودی آبادکاری (یروشلم، 1995)'' (عبرانی)۔

38- چارلز لیبمان، 'مرکزِ گمگشتہ: اسرائیل میں روایتی یہودیت'، ماڈرن جوڈارازم 17/3 (1997)، ص 220-211۔

❁❁❁❁❁

# ہندوستان اور پاکستان میں نصابی کتب: ایک تجزیہ

کرشن کمار/ترجمہ: ظہور چوہدری

## (1)

اس کتاب کے لکھنے کے منصوبے کی تاریخ خاصی طویل اور دشوار ہے۔ اس کا بیج 1970ء کے آخر میں اس وقت بویا گیا تھا جب پشاور سے آئے ہوئے دولتِ مشترکہ کے ایک اسکالر سے میری خیر سگالی کی بات چیت ہوئی۔ یہ صاحب ٹورنٹو (کینیڈا) کے سینٹ جارج ہوسٹل میں میرے کمرے کے عین سامنے رہائش پذیر تھے ان سے گفتگو کرنا ایسے ہی تھا جیسے کوئی کسی پیچیدہ طور پر بنی ہوئی جالی کے آر پار دیکھنے کی کوشش کرنا۔ ان دنوں تو روزمرہ کی عام خبریں بھی ہمارے لئے اختلافی مطالب نکالتی نظر آتی تھیں۔ میں نے عزم کیا کہ ہماری تعلیم خاص طور پر تاریخ کا تعلق ہمارے شعور سے ہے اور میں اس پر ضرور کام کروں گا۔ پاکستانی تعلیمی نظام کے بارے میں تجسس کا یہ بیج لگ بھگ دو دہائیوں تک تو بے کار پڑا رہا لیکن اسے پروان چڑھانے کا ایک موقع مجھے اس وقت ملا جب پروفیسر سٹیلا ساندھل نے 1980ء کے اواخر میں مجھے پاکستان کی تاریخی نصابی کتب بہم پہنچائیں۔ ان نصابی کتب سے متعلق اپنے اخذ کردہ نتائج کے بارے میں میں نے ایک مضمون لکھا اور یہ امید کرتے ہوئے کہ ''سارک'' دھیرے دھیرے مضبوط ہو رہا ہے، اس سے نصابی کتب کے معیار جیسے معاملات کو باریک بینی سے دیکھنے کی حوصلہ افزائی ہوگی لیکن حسبِ توقع ''سارک'' نے اس مقصد کے لئے کوئی ایسا قدم نہ اٹھایا جس سے ایسے تفصیلی مواد پر کام ہو سکتا۔ دراصل ''سینئر ملازم'' کی اصطلاح ہر ایسی شئے کے لئے مستعمل ہے جو تعلیمی پالیسی کے بلند و بانگ دعوؤں سے

کہیں الگ ہو۔

پھر ایک دہائی بعد میں اس منصوبے میں معروف عمل ہو گیا۔ ہوا یوں کہ اگست 1997ء کی ایک حبس آلود صبح انڈیا انٹرنیشنل سنٹر نئی دہلی میں ایک مصنف نے مجھ سے درخواست کی کہ میں اپنی میز پر اپنے ساتھ ایک سینئر مہمان کو بٹھالوں کیونکہ ڈائننگ ہال غیر معمولی طور پر بھرا ہوا تھا۔ مجھے جلد ہی معلوم ہوا کہ میرے ساتھ سعودی عرب میں سابق بھارتی سفیر تشریف رکھتے ہیں۔ ہم اس بات پر گفتگو کرتے رہے کہ بھارت کے اپنے قریبی ہمسایوں سے کیسے تعلقات ہیں اور خاص طور پر ان کے معاشرے اور ثقافت کے مطالعے سے متعلق ہمارے اندر تجسس کا جذبہ کیوں کم ہے؟ مجھے ٹورنٹو میں اپنا پاکستانی ہمسایہ یاد آ گیا اور وہ مصیبت بھی یاد آئی جو مجھے اس کے نظریات سن کر پیدا ہوئی تھی۔ اس وقت تک میں اپنا مخصوص ''جنوبی ہندوستانی ناشتہ'' ختم کر چکا تھا۔ لائبریری کی جانب جاتے ہوئے میں نے تہیہ کیا کہ پاکستان کے متعلق مطالعہ ضرور کروں گا اور اسی شام تک میں پاک و ہند کے سکولوں کی نصابی کتب کی جدید تاریخ پر ایک مجوزہ تقابلی مطالعے کا خاکہ تیار کر چکا تھا۔

میری خوش قسمتی کہ مجھے اس مطالعے کے لئے جواہر لال نہرو فیلوشپ مل گئی۔ میں جواہر لال نہرو میموریل فنڈ کا اس انتخاب پر اور اپنے شعبے اور دہلی یونیورسٹی کا اس موضوع پر تحقیق کے لئے رخصت عنایت کرنے پر شکر گزار ہوں۔ بہت سے دوستوں نے جن میں کچھ میرے سابق طالب علم بھی شامل ہیں، اس ولولہ انگیز منصوبے کے لئے لاتعداد کام سرانجام دیئے۔ میں ان سب کے نام تو نہیں لے سکتا البتہ عذرا، عفت، نیرج، محمد خالق، پدما، نریش، شرلے اور کُسم کے نام قابلِ ذکر ہیں۔ ڈاکٹر مبارک علی، ڈاکٹر روبینہ سہگل، انور کمال، عارفہ نور اور ہیوٹ روسر نے پاکستان کو سمجھنے میں مختلف طریقوں سے میری مدد کی۔ میں ان کی عنایتوں کا تہہِ دل سے ممنون ہوں۔ مجھے خاص طور پر ڈاکٹر جوکھم آسٹر ہیٹو کا شکریہ ادا کرنا ہے جنہوں نے مجھے برلن کے ''ماڈرن اورینٹل سٹڈی سنٹر'' میں مدعو کیا اور سکول کے موضوع پر تاریخ کے سارے عرصے کے دوران اور بعد میں جب اسے قلم بند کر رہا تھا محترمہ روزا ما تھاس نے میری مدد کی۔ مطالعے، تحقیق، نظم، تدوین اور ان کے برمحل مزاح نے مجھے تیزی اور مستعدی سے کام کرنے کے قابل بنایا۔ میں ان کا شکریہ ادا کرتا ہوں۔

اس کتاب کے مکمل ڈرافٹ پر پروفیسر سمت سرکار نے تبصرہ کیا۔ ان کی تجاویز نے مجھے کتاب کا آخری اعادہ کرنے میں بہت مدد دی۔ میں ان کا تہہِ دل سے ممنون ہوں۔ یہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے کہ میرے اسلوب اور مشاہدے میں مشکلات کے لئے، پروفیسر سرکار کسی طرح بھی ذمے دار نہیں ہیں۔

میری والدہ مسز کرشنا کماری نے سیالکوٹ اور لاہور کے سکولوں میں پڑھایا تھا ان شہروں کے بارے میں ان کی شفاف یادیں اور تحریک سول نافرمانی کے دور میں ایک نوجوان لڑکی کے طور پر لائل پور شہر (اب فیصل آباد) میں پنڈت نہرو کے ساتھ چلنے، برسات کی ایک رات میں ٹیگور کو سننے اور اسی طرز کے کئی مناظر نے میرے سامنے قومی تحریک اور تقسیم ہند کی تاریخ کو دوبارہ زندہ کر دیا۔ میں ان کا شکریہ ادا کرتے ہوئے مسرت محسوس کرتا ہوں۔

میں اپنی بیوی فرانسس اور بیٹے سنیل کا شکریہ ادا کرتا ہوں جنہوں نے میری اس طویل اور بھرپور مصروفیت میں خوشی سے حصہ لیا۔ اس سخت کوش مطالعے کی کوشش میں جو مشکلات مجھے پیش آئیں اور جن سینکڑوں تفاصیل سے گزرنا پڑا وہ گھر کے تعاون کے بغیر ناممکن تھا۔

آخر میں میں دو سکالرز کو یاد کرنا چاہوں گا جن کی حوصلہ افزائی اور عمیق فکر نے اس مطالعے کو چار چاند لگائے۔ یہ ایس شکلا اور رویندر کمار ہیں۔ افسوس ہے کہ وہ اس تکمیل کو دیکھنے کے لئے زندہ نہیں ہیں۔

کرشن کمار

## (2)

اگر چہ اس کتاب کا موضوع خاص ہے تاہم اس پر کام کرتے وقت مجھے مسائل کے ایک وسیع سلسلے سے دوچار ہونا پڑا۔ عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ علمی تحقیق کو "ہاتھی دانت کا مینار" ہونا چاہئے یوں کہ سماجی وسیاسی فضاء میں ہونے والی تبدیلیاں اسے متاثر نہ کرسکیں۔ اگر چہ مجھے ایسے ماحول میں کام کرنے کی عادت اور تربیت ہے، اس کتاب کے موضوع نے مجھے نمایاں طور پر ان تبدیلیوں کے سلسلے میں "زوداثر پذیر" بنادیا جو اس تحریر کے دوران میں پاک وہند تعلقات میں وقوع پذیر ہورہی تھیں۔ میں نے اپنا کام اپریل 1998ء میں شروع کیا اور ایک ہی ماہ میں بھارت اور پاکستان میں تناؤ شدید ہوگیا اور اس کے فوراً بعد پوکھران اور چاغی میں ایٹمی دھماکے کئے گئے۔ پہلے پہل تو میں یوں حیران تھا کہ یہ تناؤ میرے کام میں کیونکر حارج ہوسکتا ہے کیونکہ اس سال مئی میں اس تناؤ کا شدت اختیار کرنا کوئی نئی بات نہ تھی اور مجھے یاد ہے کہ بہرحال اس مطالعے کے لئے میری بنیادی رغبت، اس مخاصمت اور تلخی کا جواب تھی جو کہ میری پیدائش کے وقت سے پاک بھارت تعلقات میں چلی آرہی تھی۔ بے شک میرے ذہن میں اس مطالعے کا تعلق دونوں ملکوں کے درمیان موجود مستقل تناؤ سے تھا۔ تناؤ کی شدت میرے مطالعے کو زیادہ راست بنادیتی۔ اور میں یہ سوچ کر خاصا پُرجوش بھی ہوگیا تھا۔ افسوس ہے کہ اس سے میری اس پریشان فکری پر قابو پانے میں کوئی مدد نہ مل سکی کہ میرا متوازن کام دونوں ملکوں کے درمیان بہتر تعلقات بنانے میں کوئی کردار ادا نہ کرسکا۔

میری مایوسی دو ذرائع سے بڑھی۔ ایک کا تعلق اس عمومی "اداسی" سے ہے جو ہندوستان اور پاکستان، دونوں کے تعلیمی نظاموں پر حاوی ہے۔ کسی ایک ملک میں بچوں کی تعلیم پر کام کرنے والا کوئی بھی شخص ایک خاص طرز کی دل شکستگی سے نہیں بچ سکتا۔ دونوں ملک دنیا کے سب سے کم

خواندہ معاشروں میں شامل ہیں۔ دونوں نے اپنے بچوں کی تعلیم کو ایک ''پُر عزم طریقے'' سے نظر انداز کیا ہے کیونکہ اسے کم ترجیح کے زُمرے میں رکھا گیا ہے۔ اس کے علاوہ دونوں کے ہاں ان اقدام سے عدم توجہی کی تاریخ بھی موجود ہے جن سے تعلیمی نظام کو بہتر کیا جا سکتا ہے۔ یہ وہ اقدامات ہیں جو دونوں ملکوں کی حکومتوں کے قائم کردہ کمیشن اور کمیٹیاں اٹھاتے رہے ہیں۔ تعلیم پر لکھنے والا کوئی شخص بھی اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔ نیز تاریخ کی تدریس اور اس مطالعے کی غرض و غایت دونوں ملکوں میں سیاسی تشویش میں اضافہ کرتی ہے۔ یہ تعلیم حاصل کرنے والے بچوں کے اذہان میں نہیں اُتر پاتی۔ ایسے نظام جہاں خواندگی اور شماریات جیسے بنیادی عوامل نظر انداز کیئے جاتے ہوں وہاں اس بات کی پرواہ کسے ہے کہ تاریخ کیسے پڑھائی جا رہی ہے؟ یہ سوال میرے لئے بڑا نازک تھا کیونکہ میں اپنے آپ کو ایسی نصابی کتب کے مطالعے تک محدود رکھنے والا تھا جن کا تعلق تحریکِ آزادی سے ہے اور وہ ایسی ''شیر گرم'' سرزمین ہے جس کا تقابل قدیم اور ازمنہ وسطیٰ کی تاریخ سے ہے اور اس سے دونوں ملکوں میں اختلاف رائے پیدا ہوتا ہے۔

اس مطالعے کے دوران مجھے لاہور جانے کا اتفاق ہوا۔ دیگر اداروں کے علاوہ میں نے سنٹرل ٹریننگ کا بھی دورہ کیا جسے انگریزوں نے اساتذہ کی تربیت کے لئے 1880ء میں، پہلے بڑے ادارے کے طور پر قائم کیا تھا۔ واپس آنے پر میں نے محسوس کیا کہ میرے اپنے ادارے میں بھی کسی نے مذکورہ ادارے کے بارے میں کوئی دلچسپی ظاہر نہیں کی جو ایک زمانے میں مستقبل کے اساتذہ کے لئے ایک ماڈل کا کام دیتا تھا۔ میں نے پتہ چلایا کہ یہ تعلیمی مُردہ دلی میرے ادارے میں ہی نہیں بلکہ پاکستان کے بھی ہر شعبہ زندگی میں پائی جاتی ہے۔

یہ میری دل شکستگی کی دوسری وجہ تھی۔ پاکستان کے متعلق منفی احساسات بے شک پھیلے ہوئے ہیں اور مجھے کوئی شبہ نہیں کہ پاکستان میں بھی بھارت مخالف جذبات اس سے کہیں شدید تر ہیں۔ قوموں کے درمیان مخاصمت عام طور پر تجسس کو ابھارتی ہے جو کہ دشمن کے متعلق قابل اعتبار معلومات اکٹھا کر کے دفاع کے ایک ہتھیار کے طور پر کام کرتی ہے یہی وجہ ہے کہ امریکہ میں سابقہ سوویت یونین کے بہت سارے ماہرین موجود ہیں۔ یہ منطق پاکستان اور بھارت کے سلسلے میں کیوں کارفرما نہیں ہے؟ بھارتی مفکرین جنہیں ''پاکستانی امور کا ماہر'' کہا جا سکے، خال خال ہیں اور اسی طرح پاکستان میں صورتحال ہے۔ دونوں ملکوں کو جب ایک دوسرے کے بارے میں

معلومات کی ضرورت پیش آتی ہے تو ریٹائر سفارت کاروں اور صحافیوں پر انحصار کیا جاتا ہے۔ یہ عام طور پر وہ علم نہیں ہوتا جس کی تلاش ہوتی ہے بلکہ یہ ''رائے'' ہوتی ہے جو تناؤ کی مشینری کو چالو رکھتی ہے لیکن ضرورت کی کمیابی ایک دوسرے کے بارے میں عدم تعلیمی تجسس کی وضاحت نہیں کرتی۔

دونوں ملک اس مفروضے پر زندہ ہیں کہ وہ ''دوسرے'' کو جانتے ہیں۔ یہ ''دوسرا'' آخرکار ''ذات'' کا ایک سابقہ پہلو ہے چنانچہ اس تجسس کی گنجائش باقی نہیں رہتی جو کہ بالعموم ایک غیر ملکی کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے۔ طبعی ہمسائیگی اس احساس کو بڑھاتی ہے۔ اگر بھارت اور پاکستان جغرافیائی طور پر الگ تھے تو ایک طرح کی ایسی بے چینی کا امکان ضرور ہونا چاہئے تھا جیسا کہ ایک دور دراز جگہ پر رہائش پذیر کسی مخالف رشتے دار کے بارے میں ہوتا ہے۔ بھارت اور پاکستان اب تک سیاسی طور پر الگ اور جغرافیائی وثقافتی طور پر بہت قریب رہے ہیں۔ بھارتی محسوس کرتے ہیں کہ وہ پاکستان کو ''جانتے'' ہیں۔ سیمیناروں میں سینئر شرکاء مزے لے لے کر تقسیم ملک سے پہلے کا علم بیان کرتے ہیں یا پھر پاکستانی وفود سے پیرس یا نیویارک میں ہونے والی ملاقاتوں کا تذکرہ کرتے ہیں۔ ایسے بھارتی دانشوروں کی تعداد زیادہ نہیں ہے جو پاکستانی معیشت یا سیاست پر اس طرح بحث کر سکیں کہ تفصیلات اور ارتقائی مدارج تک ان کی نظروں سے اوجھل نہ ہوں۔ بھارت میں پاکستان کے بارے علم کی زیادہ اہمیت نہیں ہے اور پاکستان میں بھی بھارت کے متعلق علم کا معاملہ زیادہ مختلف نہیں ہے۔ وہاں بمشکل چند دانشور ایسے ہوں گے جو ہندی یا کوئی اور بھارتی زبان جانتے ہوں۔ حالیہ دہائیوں میں پاکستان میں تعلیمی زندگی بہت سمٹ گئی ہے اور بھارت کے متعلق جو ابتدائی علمی تجسس موجود تھا اب غائب ہو چکا ہے۔ بھارت کو بطور ایک ہندو ملک کے مطعون کرنے کے عمل نے اس طریقہ کار کو آگے بڑھایا ہے۔ عام طور پر دونوں ملکوں میں سخت گیر عناصر کی طاقت اتنی مضبوط ثابت ہوئی ہے کہ ایک دوسرے کے بارے میں کوئی سنجیدہ جستجو یا علم حاصل کرنے کی اجازت ہی نہیں دی گئی۔

پاکستان کے بارے میں مطالعے کا میرا اپنا تجربہ جو میں نے وہاں استعمال ہونے والی درسی کتب کے بارے میں کیا، مجھے پہلے سے تیار کردہ خاکے میں کئی اضافے کرنا پڑے۔ پہلے دو سالوں میں جن رفقائے کار سے میں نے اس منصوبے کے متعلق بات چیت کی، انہوں نے فوراً

کہا کہ میری تحقیق بہت دلچسپ اور اہم ہے۔ وہ جس انداز میں یہ کہتے تھے تو میرے بے چین احساسات مجھے یہ بتاتے تھے کہ "دلچسپ" کا اصل مطلب عجیب اور "اہم" کا معنی سیاسی ہے۔ وہ لوگ جو اس کے بارے میں تفصیل جاننے کے خواہشمند تھے، ان کا اندازہ تھا کہ پاکستان میں تاریخ کو بڑے مسخ انداز میں پڑھایا جاتا ہے اور یہی وہ چیز ہے جسے میرا مطالعہ نمایاں کرے گا۔ جب وہ کہتے کہ میرا مطالعہ موضوعاتی ہے، ان کا مطلب یہ ہوتا کہ پاکستان نے اپنی نوجوان نسل کو ماضی کے بارے اس طرح تعلیم دی ہے کہ بھارت کے خلاف مستقل مخاصمت کے بیج بو دیئے گئے ہیں۔ میرے مطالعے کی غرض وغایت کے متعلق ایسے اندازے قطعاً پریشان کن تھے، خاص طور پر جب وہ روشن خیال لوگوں کی جانب سے آئے ہوں اور جنہیں معلوم ہونا چاہئے کہ تقابلی مطالعہ کن کن چیزوں کا متقاضی ہے۔

مایوسی کے باوجود میں نے محسوس کیا کہ میں اس پر کام کروں گا۔ بنیادی طور پر یہ ایک تحقیق پر مشتمل ہے اور ماضی کے اُس ادراک کے بارے میں ہے جو ہندوستانی اور پاکستانی بچے سکول میں حاصل کرتے ہیں۔ میرا خصوصی تعلق تعلیم سے ہے لیکن مجھے یقین ہے کہ یہ دونوں معاشروں کی تحقیق کی ایک مشترکہ بنیاد تعمیر کرنے کی حد تک توسیع رکھتا ہے۔ نوجوانوں کو تاریخ کی تدریس ہمیشہ سے ایک معاصرانہ تشویش رہا ہے اور یہ حتمی وجوہات پر مبنی ہے۔ ہر معاشرہ فکرمند رہتا ہے کہ اس کی نوجوان نسل ماضی کے بارے میں کیسے سوچتی ہے کیونکہ ماضی کے علم کا تعلق رویوں اور عقائد سے ہے جو کہ ایک معاشرے کی بقاء کے لئے ضروری ہیں۔ قومی ریاستوں کے طور پر جدید معاشرے اس مؤرخ پر بھی بھاری ذمے داری ڈالتے ہیں جو نوجوانوں کے لئے لکھتا ہے۔ نئی قائم شدہ قومی ریاستوں کے سیاسی راہنما اور دیگر اشراف، تعلیم کو نوجوانوں کی قومی شناخت کی مضبوط اساس بنانے کا ایک ذریعہ سمجھتے ہیں۔ مغرب کی پرانی قومی ریاستیں بھی تعلیم کو اس مقصد کے لئے استعمال کرتی ہیں لیکن ان کے تعلیمی نظاموں میں موجود علمی خلاء وسیع تر ہوتا جارہا ہے اور یہ تعلیم کے دیگر مقاصد حاصل کرنے کی اجازت بھی دیتا ہے۔

نسبتاً کم عمر ریاستوں یا نوآبادیاتی چنگل سے آزاد شدہ ریاستوں میں بچوں کی تعلیم کو قومی تعمیر کے سلسلے میں اس قدر اہمیت حاصل ہوگئی ہے کہ دیگر مقاصد بالخصوص جن کا تعلق ذہنی ترقی سے ہے، ان پر قدرے کم توجہ دی جارہی ہے۔ سکولوں کی غریبانہ اور کمزور حالت اور امتحانات سے

وابستہ جامع اہمیت ان دیگر مقاصد کو تحلیل کرنے میں کردار ادا کرتی ہے۔ سکول کے مضمون کے طور پر تاریخ، دیگر مضامین کے مقابلے میں زیادہ دباؤ میں ہے۔ ماضی میں دلچسپی اور اس کے وقار کو اُبھارنے کے لئے تاریخ کا کردار اور اسے پڑھانے کی اہمیت کے علاوہ یہ اس وقت بھی مکمل طور پر پسِ پشت ڈال دی جاتی ہے جب نصابی اور درسی کتب میں تاریخی علم کو منظم کرنے کی بنیاد صرف اور صرف قومیت کے نظریئے پر رکھ دی جاتی ہے۔

دونوں ملکوں میں تاریخ کی تدریس ایک قابلِ بحث موضوع بن گیا ہے اور اس ضمن میں دیگر سکول مضامین کی نسبت تاریخ ذرا کم فراموش کردہ مضمون نظر آتی ہے لیکن جب ہم ان مباحث کی نوعیت کو دیکھتے ہیں تو یہ تاثر غلط ثابت ہو جاتا ہے۔ دونوں ملکوں میں یہ مباحث، خالصتاً سیاسی نوعیت کے ہیں جن کی کوئی علمی اہمیت اور قدر و قیمت نہیں ہے۔ بھارت میں سکول کی سطح پر تاریخ ''سیکولر بمقابلہ طبقات'' کے تضاد سے مملو ہے۔ وسطی عہد میں اس تضاد کا مرکزی نکتہ یہ ہے کہ آیا مقامی لوگ تھے یا باہر سے آئے تھے؟ اگرچہ یہ معاملات مخفی نظر آتے ہیں پھر بھی ان کی ہمعصر سیاسی ہیئت اور اس سے متعلقہ سوالات پر (مثلاً ریاست کا مذہبی اقلیتوں سے حسنِ سلوک وغیرہ) اس کا اثر پڑتا ہے۔ پاکستان میں تاریخ کی تدریس کو جو تضادات گھیرے ہوئے ہیں وہ زیادہ تر اور براہِ راست سیاسی ہیں۔ پاکستانی قومی ریاست کا محض نظریاتی کردار ہی نہیں اس کی نوعیت بھی ان تضادات کے عالم میں خدشات سے دوچار ہے۔ ذوالفقار علی بھٹو کے دور میں سکول کے بچوں کے لئے تاریخ کو دوبارہ لکھنے کی سرکاری پالیسی کی تشکیل ہوئی اور ضیاء الحق کے زمانے میں یہ ''اسلامائزیشن'' کے جھنڈے تلے ان لاتعداد اقدامات کا حصہ بن گئی جن کے ذریعے ایک مکمل اور جامع نظریاتی لوازم وجود میں آتا۔ اسی طرز کے اقدامات کی تحریک اب بھارت میں ہے لیکن ہم نہیں جانتے کہ وہ کس حد تک آگے جائیں گے۔ دونوں ملکوں میں جاری تاریخ کے مباحث میں ایک قدرِ مشترک یہ ہے کہ بچے کے نقطۂ نظر سے تاریخ کے نصاب اور درسی کتب میں دلچسپی کے عنصر کی کمی ہے اور اس کی غیر موجودگی میں کوئی تعجب نہیں کہ دونوں فریقوں نے اس بات پر کوئی توجہ نہیں دی کہ تاریخ کو کس بُرے طریقے سے پڑھایا جا رہا ہے اور ماضی میں بچے کی دلچسپی اور اس کی ذہنی ترقی میں تعلیم کس قدر کم نظر آتی ہے۔

شاید بعض قاری میرے اس فیصلے سے مایوس ہوں کہ میں نے اس مطالعے کو سکول کی نصابی

کتب میں صرف جدوجہد آزادی تک کیوں محدود رکھا ہے۔ جن تضادات کا میں نے ذکر کیا ہے وہ دونوں بھارت اور پاکستان میں جاری ہیں اور ایک جامع اور مکمل جائزہ کے کہ برصغیر کے طویل ماضی کو بچوں کے سامنے کیسے پیش کیا جارہا ہے، بلاشبہ زیادہ دلچسپی پیدا کرے گا۔ جدوجہد آزادی کو مرکز بنانے کے میرے فیصلے کی دو وجوہات ہیں ایک کا تعلق اس پالیسی سے ہے جو میں نے پیشتر اپنی کتاب Learning from Conflict میں پیش کی تھی کہ ہمیں آج کے مقابلے میں بھارت کی جدید تاریخ پر زیادہ علمی توجہ دینی چاہئے۔(1) میری بڑی دلیل یہ تھی کہ جدید تاریخ اس قدر مئوثر ہے کہ بچوں کو قدیم ادوار کی تاریخ کے مقابل سماجی علوم کی طرف راغب کر سکے۔ جدید دور جس میں نوآبادیاتی نظام کے خلاف جدوجہد کے خلاف جدوجہد اور حصولِ آزادی کے بعد کا عرصہ شامل ہے، ایک وسیع الجہت تحقیق کا میدان ثابت ہوسکتا ہے۔ علمی لحاظ سے بھی یہ بچوں کے لئے یوں کارآمد ہوگا کہ وہ ماخذوں کے مواد، ادب اور سوانح عمری جیسی اصناف سے فائدہ اٹھا سکیں گے کیونکہ اس اہم عنصر کی، بھارت اور پاکستان دونوں کی تاریخ کی تدریس میں حد درجہ کمی ہے۔ مجھے امید ہے کہ سیکنڈری سکول کی تعلیم کے دوران میں تاریخ کی تدریس کے سلسلے میں جدید تاریخ کا عہد اس مخفی قوت کو پروان چڑھا سکتا ہے۔ آجکل جدوجہد آزادی کا تذکرہ سب سے آخر میں کیا جاتا ہے اور اس سے پہلے ہندوستانی تاریخ کا ایک تھکا دینے والا تعارف شامل ہوتا ہے جو چھٹی ساتویں اور آٹھویں جماعت کو پڑھائی جاتی ہے۔ تاریخ کے موجودہ نصاب کا ڈھانچہ اور ایک غیر دلچسپ اندازِ تحریر میں لکھی ہوئی درسی کتابیں، تاریخ کو ایک ایسا مضمون بنا کر پیش کرتی ہیں کہ اس سے بچے میں معمولی سا جوش بھی پیدا نہیں ہوتا۔ یہاں تک کہ وہ آٹھویں جماعت کے دوسرے نصف میں پہنچ کر تحریکِ آزادی سے پہلے پہل متعارف ہوتا ہے۔

جدوجہد آزادی پر توجہ مرکوز کرنے کی دوسری وجہ یہ تھی کہ اس سے بھارت اور پاکستان کے درمیان ایک بہتر مفاہمت کو ترقی ملے گی اور اس سے دونوں ملکوں کے قاری کو اس بات سے مدد ملے گی کہ ایک مشترکہ ماضی قریب کو ایک دوسرے کے ذریعے سے کیونکر دیکھا جا سکتا ہے۔ نوآبادیاتی نظام کے خلاف تحریک اور تقسیم ملک کی یاد اب تک علامتی دُنیا کا حصہ بنی ہوئی ہے اور یہی بچوں کی ''سماجیت'' کے عمل کو تشکیل دیتی ہے۔ سکولوں کی تدریسی کتب ایک بہت اہم ذریعہ ہیں جس سے علم منتقل ہوتا ہے جبکہ ٹیلیویژن، سینما، خبریں اور سیاسی طور پر یادگار دنوں کو منانا بھی

دیگر ذرائع میں شامل ہیں۔ جدوجہد آزادی کا علم نوجوان نسلوں کی ''سماجیت'' بنانے میں یوں کلیدی کردار ادا کرتا ہے کہ قومی وقار کے روّیے اور عقائد مضبوط ہو جاتے ہیں۔ شاید ہم مزید آگے جا سکتے ہیں۔ جب تک بچہ ایک نوجوان شہری بنتا ہے تو اس سے توقع کی جاتی ہے کہ وہ ایک ایسی ناموافق ذہنیت کا حصہ بنے جو دونوں ملکوں کے درمیان سیاسی روابط کی تشکیل کرتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس ذہنیت کی جڑیں اس علم کی نوعیت میں گڑی ہوئی ہیں جو بچوں کو یہ پڑھاتے ہوئے دیا جاتا ہے کہ دونوں ملک کیسے آزاد اور علیحدہ ہوئے؟ اگر میرا مطالعہ ان جڑوں کو تلاش کرنے میں مدد دے سکے تو یہ باہمی مفاہمت اور رواداری کی طرف ایک چھوٹی سی کوشش ہوگی۔

مجھے یہ جان کر حیرانگی ہوئی کہ اس طرز کے مطالعے پہلے کبھی نہیں کئے گئے۔ پاکستان اور بھارت میں نصابی کتب کے تقابلی مطالعے کے سلسلے میں ماسوائے Avril Powel اور Navnita Chadha Behera کے کوئی کام نہیں ہوا۔(2) مزید برآں جاپان اور جنوبی کوریا کے تاریخ دانوں کی طرز پر، بھارتی اور پاکستانی مؤرخین کی کوئی مشترکہ کوشش ایسی نظر نہیں آتی جس میں تاریخ کی تدریسی کتب کا مطالعہ اور تجزیہ مل کر کیا گیا ہو۔(3) مؤرخین سے بات چیت کرتے ہوئے میں نے یہ محسوس کیا کہ اس طرز کی دلچسپی کا ادراک ہی نہیں کیا گیا جو اس کام کا اہم پلّہ ثابت ہوتا۔ شاید یہ ''آہنی پردے'' کی مثال ہے جو دونوں ملکوں کے درمیان لٹکا ہوا ہے۔ یہ کسی بھی سنجیدہ کوشش کی حوصلہ شکنی کرتا ہے جس سے دوسرے کے بارے میں یہ علم ہوتا ہو کہ وہ کیسے سوچتا ہے؟ اور یہ دونوں ملکوں کو خود اپنے اور دنیا کے بارے علم کے مشترکہ دھارے کی تعمیر سے روکتا ہے۔ صرف فلمی صنعت اور کیبل ٹیلی ویژن اس گہری کھائی کے لئے پل کا کام کرتے ہیں لیکن وہ دونوں طرف کے شائقین کو جو راستہ فراہم کرتے ہیں وہ امن کی طرف ایسے ہی لے جاتا ہے جیسے دشمنی اور تعصب کے راستے پر جایا کرتے ہیں۔

ایک فکر جس نے مجھے شروع ہی سے پریشان رکھا، یہ تھی کہ کیا ایک ہندوستانی، پاکستانی بچوں کے لئے لکھی گئی درسی کتب کا ایک متوازن اور غیر جانبدار قاری ہونے کا دعویٰ کر سکتا ہے؟ یہ خدشہ یقیناً میرے ایک تربیت یافتہ تقابلی محقق کے طور پر کام کرنے میں پیدا شدہ بڑی بے چینی کا حصہ تھا۔ سماجی علوم میں ایک طریقہ کار کے مطابق، دو معاشروں کا تقابل کسی پیمانے کے ساتھ جامع متبادل تناظر اور اعمال کا چیلنج پیش کرتا ہے۔ جب تقابل کے تحت دو معاشروں کے تعلقات

آپس میں مخاصمانہ ہوں اور محقق کا کسی ایک سے تعلق بھی ہو تو غیر جانبداری اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ زیادہ سے زیادہ قابو اپنی ذات اور خیالات پر رکھا جائے۔ تعلیمی سیاق وسباق میں اس بات پر عمل کرتے ہوئے تقابلی طریقہ کار کا تقاضا ہے کہ ہر معاشرے کی ثقافت اور سیاسی ماحول سے وسیع الجہت آگاہی حاصل ہو۔ اس مطالعے کے ضمن میں ایسی آگاہی کا حصول میرے لئے ایک خاص چیلنج تھا۔ پاکستان، ہندوستانی یادداشت کا ایک حصہ ہے اسے تحقیق کے ایک خاص مقصد کا درجہ دینے میں ایک ذہنی رکاوٹ یہ بھی ہے کہ بھارت میں یہ احساس جاگزیں ہے کہ ابھی کل تک تو پاکستان ''ہمارا'' حصہ تھا۔ پاکستان آج بھارت کے لئے اتنا ہی غیر ملک ہے جتنا کہ سری لنکا یا برما۔ بودھ کہاوت کے مطابق جس طرح ایک بڑے درخت کا اپنی اصل (پودے) سے مختلف ہونے کا معاملہ ہوتا ہے اسی طرح یہ عام ہندوستانی عادت ہے کہ پاکستان ایک ایسی جانی پہچانی سوسائٹی ہے جس کے بارے میں جاننے کے لئے کسی باقاعدہ مطالعے کی ضرورت نہیں۔

میں نے جن درسی کتابوں کا معائنہ کیا وہ دو طرز کے ایسے سکولوں سے متعلق تھیں، جیسا کہ بھارت اور پاکستان میں عام طور پر پائے جاتے ہیں۔ پاکستان میں ان دو قسموں کے سکولوں میں (پبلک اور عام) خلا، بھارت کے مقابلے میں زیادہ پایا گیا۔ سندھ میں، پرائیویٹ طور پر چھاپی گئی مروّجہ درسی کتب اور ٹیکسٹ بک بورڈ پنجاب کی شائع کردہ کتب میرے سامنے بطور نمونہ رکھی گئیں۔ ان میں مڈل اور سینئر سیکنڈری سطح کی درسی کتابیں بھی شامل تھیں۔ خوش قسمتی سے اردو میڈیم سکولوں میں استعمال ہونے والی درسی کتب انگریزی سے ترجمہ شدہ تھیں۔ ہمعصر پاکستان میں علاقائی رنگارنگی زیادہ قریب ہے۔ جب سے 1970ء کے آخر میں وفاقی نصابی شعبہ قائم ہوا ہے نصاب کی مرکزیت اور درسی کتب کی تحریر کرنے کی رفتار تیز ہوگئی ہے۔ پاکستان کی نظریاتی یک جہتی کے لئے درسی کتب کا استعمال پہلے ہی سے جاری تھا لیکن جنرل ضیاء کے دور میں اس میں مزید شدت آ گئی۔ اس شعبے میں لکھی گئی درسی کتب بازار میں موجود رہی ہیں اور ان میں بہت کم تبدیلیاں لائی گئی ہیں۔ پاکستان کی سیاسی اور معاشی زندگی میں پنجاب کے مقام کا عکس درسی کتابوں میں بھی نظر آتا ہے اور اس کا اثر بلاشبہ تعلیم کے ریاستی کنٹرول سسٹم پر ہے۔ جو درسی کتابیں اشرافیہ کے پبلک سکولوں میں رائج ہیں وہ متن میں زیادہ ضخیم ہیں اور وسیع قومی تشخص کی عکاسی کرتی ہیں۔

بھارتی نمونوں میں صورتحال البتہ مختلف تھی۔ تعلیمی تحقیق و تربیت کی قومی کونسل (NCERT) نے اپنی تاریخ کی کتابیں 1970ء کے شروع میں شائع کی تھیں اور سیکنڈری تعلیم کے مرکزی بورڈ (CBSE) سے الحاق شدہ سکولوں میں اسی وقت سے مروج ہیں۔ NCERT کی آٹھویں، دسویں اور بارہویں جماعتوں کے لئے شائع کردہ درسی کتب (ان جماعتوں میں بچے تحریکِ آزادی کا مطالعہ کرتے ہیں) کے علاوہ میں نے ریاست اُترپردیش، گجرات، مہاراشٹر، تامل ناڈو، بنگال اور پنجاب کے بورڈوں سے شائع ہوئی درسی کتب کا بھی اضافہ کیا جس سے مجھے یقین ہے کہ جدوجہد آزادی کے سلسلے میں علاقائی رنگارنگی کی بھی خاصی حد تک نمائندگی ہو جائے گی۔ میں نے انڈین کونسل برائے سیکنڈری ایجوکیشن (ICSE) سے الحاق شدہ اور پرائیویٹ طور پر شائع کردہ چار درسی کتابوں کو بھی شامل کیا ہے۔ یہ سکول اشرافیہ پبلک سکولوں کا ایک قابلِ ذکر حصہ ہیں جبکہ باقی سکول CBSE سے ملحق ہیں۔

میں نے بھارتی اور پاکستانی درسی کتب کے مطالعے کو دو طرز کے سانچوں میں ڈالا ہے ایک علمی سانچہ جس میں بچوں کا، ماضی کو سمجھنے کا ادراک اور وہ ڈھانچہ جس میں بھارت اور پاکستان کے تعلیمی نظام کام کررہے ہیں۔ دوسرے سانچے کو روایت کے مطالعے بطور ''مکالمہ'' اخذ کیا گیا ہے۔ عوامی روایت کے طور پر ساری تاریخ کا مکالمے کے اجزا کی صورت میں تجزیہ کیا جا سکتا ہے یعنی بیان کرنے والا، سامع اور کہانی۔(4) تجزیے کی ایسی سکیم نوجوانوں کے لئے تحریر کردہ تاریخ میں کامیاب ہے کیونکہ یہ ان کی تاثیری صلاحیت اور محدود علمیت سے مانوس ہونے کا بار اُٹھا لیتی ہے۔ جب تاریخ ایک درسی کتاب کی شکل اختیار کرتی ہے تو اس کا مصنف، ایک جانے پہچانے مدلّل قاری سے مخاطب ہوتا ہے اور نظام کی متعین کردہ منازل تک پہنچنے کی ذمے داری محسوس کرتا ہے اور اسی نظام نے اسے ''محبوس'' سامعین مہیا کئے ہوئے ہیں۔(5) تاریخ نویسی کی یہ پیائش ہمیں یہ سمجھنے میں مدد دیتی ہیں کہ بھارت اور پاکستان میں جدوجہد آزادی کی کہانی مخصوص شکل کیوں اختیار کر لیتی ہے؟ یہاں تجزیہ شدہ درسی کتب ہر ملک کی تعلیمی پالیسیوں اور علمی کنونشنوں کے سیاق وسباق میں پڑھی جاتی ہیں۔ میں نے کوشش کی ہے کہ تاریخ کی تدریس کے اس بڑے حوالے کی سماجی اور تاریخی تفصیل کی مدد سے پیائش کروں اور اس کا دونوں ملکوں میں تعلیم کے مطالعے سے راست تعلق ہو۔

طریقہ کار کے ان خدشات اور نمونے کے پہلوؤں پر کتاب کے اولین حصے میں چار مختصر ابواب میں بحث کی گئی ہے اور اس کے ساتھ کچھ دوسرے وسیع البنیاد مسائل بھی موجود ہیں۔ یہ درست ہے کہ مذکورہ ابواب کتاب کے اصل مقصد تک پہنچنے میں سُست روی پیدا کرتے ہیں لیکن یہ سُست روی، موضوع کی تشکیل میں شامل پیچیدہ عوامل کو واضح کرتی ہے۔ وہ قاری جو براہِ راست چھٹے باب پر پہنچ جائیں گے (جہاں سے اصل مطالعے کا آغاز ہو رہا ہے) انہیں اُس بے چینی اور محرک کا اندازہ نہیں ہو سکے گا جس کا مجھے پہلی بار اس منصوبے کے آغاز کے وقت ہوا تھا۔ اس کے علاوہ ایسے قاری غلطی سے یہ سمجھ بیٹھیں گے کہ میرا تجزیہ بھی تاریخ نویسی کی سیاست کو بے نقاب کرنے کی محض ایک اور کوشش ہے۔ اس مطالعے کا ایک بڑا مقصد یہ ہے کہ اُس قومیت کے متحارب نظریات کا معائنہ کیا جائے جو کہ سکول، نوجوانوں کو ''سماجیانے'' کی کوششوں میں کرتے ہیں۔ ایک اور چیز یہ ہے کہ تاریخ نویسی کی سیاست کا سراغ لگایا جائے تا کہ اس سے ہند پاک تنازعے میں سکولوں کے کردار کو سمجھا جا سکے۔ صرف یہ نہیں کہ تاریخ کے نام پر وسیع النظری سے کیا پڑھایا جا رہا ہے بلکہ مختصراً یہ کہ نوجوان ذہن کو بگاڑنے کے لئے اس کا کس قدر حصہ ہے؟ تیسرے حصے میں اس بات کو موضوع بحث بنایا گیا ہے کہ بچے کس طریقے سے کلیدی دلائل کو جذب کرتے ہیں اور تاریخ نویسی کو پُرامن مستقبل کے لئے کیونکر استعمال کیا جا سکتا ہے؟ آخری باب میں اختتامی طور پر علمی منصوبہ بندی کی ضرورت بیان کی گئی ہے تا کہ تاریخ کی تدریس کو امن کے آلے کے طور پر استعمال کیا جا سکے۔

(3)

## بچے اور ماضی

بہت پہلے بچوں کے پاس صلاحیت تھی اور انہیں ماضی کو سمجھنے کے مواقع ملتے تھے اور انہیں کئی شعبوں میں تہذیب یافتہ بنایا جاتا تھا۔ تاریخ کی طرح ماضی کا علم بھی ایک طاقتور عنصر بن جاتا ہے۔ زبانی اور تحریری دونوں صورتوں اور سکول کا منظور شدہ نصابی حصہ، اور ماضی کا علم اس بات پر گہرا اثر ڈالتا ہے کہ کس طرح قومی ریاستیں آج کے تاریخی تناظر میں کام کرتی ہیں۔ ماضی کی نمائندگی جیسے سکولوں جیسے ادارے اور ریاست کے ذرائع ابلاغ پھیلاتے ہیں بلآخر ایسے دماغی نقشے کا کام کرتی ہے جو کہ عوام کی بڑی اکثریت کو آج کی صورتحال کے بارے میں اپنا مطمع نظر قائم کرنے میں مدد دیتی ہے۔ اس علم کی یکسانیت بچپن کے دوران گھر کی تربیت سے اور بعد میں سکولوں کی رسمی تعلیم سے ہوتی ہے۔ پہلا ماخذ پوشیدہ معنی کو سمجھنے میں مدد دیتا ہے جبکہ دوسرا، سماجی طور پر تخلیق کئے گئے علم کی طرف لے جاتا ہے۔ یہ دونوں آنے والے زندگی میں رویّوں، عقائد اور برتاؤ کی تشکیل کرتے ہیں۔

ہندوستانی اور پاکستانی سکولوں میں استعمال ہونے والی تاریخی درسی کتب کے تجزیئے میں، یہ باب ایک پیش لفظ کے طور پر بچوں کے ماضی کی جانب رجحان کی نفسیاتی اور سماجی خصوصیات کا جائزہ لیتا ہے۔ یہ ان نظریات پر روشنی ڈالتا ہے جو "سماجیانے" اور سیکھنے کے عمل سے متعلق ہیں اور اس سے قاری کو اس علمی چیلنج کے بارے میں ایک عام تصور ملتا ہے جو سکولوں میں تاریخ کی تدریس کے سلسلے میں بچوں کو درپیش ہے۔ ہم پہلے اِن سماجیاتی قوتوں پر نظر ڈالتے ہیں جو بچپن کے ابتدائی دور میں کام کرتی ہیں اور اس سے سکول میں اجتماعی رویّوں کی بنیاد قائم ہوتی ہے۔

## ابتدائی سماجیت

آپ بمشکل کسی ایسی ثقافت کا تصور کر سکتے ہیں جو نوجوانوں کے لئے ایک اجتماعی حافظے کا ذخیرہ کرتی اور نہ ہی ان تک اسے پہنچاتی ہو۔ جس طرح درخیم نے کہا ہے کوئی ثقافت ان امور کو سرانجام دیئے بغیر زیادہ دیر تک قائم نہیں رہ سکتی۔ (1) اجتماعی حافظے کی اچھی خاصی مقدار، مخفی علم کے طور پر بچوں کے لئے محفوظ کر لی جاتی ہے اور انہیں منتقل کی جاتی ہے اور یہ ان کی ابتدائی سماجیت کا حصہ ہوتی ہے۔ اس شکل میں ماضی سے متعلقہ علم، بالغ اور بچے کے درمیان مکالمے کی صورت میں بُنا جاتا ہے۔ دیگر اقسام میں علم کی روایت۔ زبان اور متناسب رویّے وغیرہ شامل ہیں۔ ماضی کے متعلق علم کو خاندانی اور معاشرتی روایات زبان اور عبادات کے طور طریقوں میں بھی ترتیب دیا جاتا ہے۔ کسی فرد کے خاندان اور سوسائٹی کے ماضی کے بارے میں مخفی علم کو سوالات اٹھانے کے لئے پیش نہیں کیا جاتا۔ دراصل اس قسم کی سمجھ کے لئے اب تک کوئی استثناء سامنے نہیں آیا۔

موروثی طور پر ماضی، بچوں سے اس بات کا متقاضی ہے کہ وہ اس میں اس طرح منہمک ہو جائیں کہ سیکھنے کے عمل میں ان کی اپنی زبان، جذبات اور اخلاقی رویّے الگ الگ درجوں میں منقسم ہو جائیں۔ اس طرح سے ماضی کی مثال پانی جیسی ہو گی جہاں کوئی گہرائی میں جائے یا نہ جائے، گہرائی بہر حال موجود ہوتی ہے۔ ماضی، جیسا کہ مذکورہ استعارے سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کو ہم عارضی یا دنیاوی درجوں میں تقسیم نہیں کر سکتے جیسے کہ مؤرخین ہمارے سامنے ماضی کو ایک ”شکستہ“ علم کے طور پر پیش کرتے ہیں۔

جب بچہ اجتماعی ماضی کے مخفی علم میں سماجیا، لیا جاتا ہے تو یہ اثر منعکس ہونے یا تجزیہ کرنے کے قابل نہیں رہ جاتا۔ ماضی کسی کیلنڈر کی ترتیب کی بجائے خوشگوار اور تکلیف دہ خاموش واقعات کے مجموعے کی صورت میں، جگہوں اور شخصیات کے گرد بنا ہوا اس کے ذہن میں منتقل ہو جاتا ہے۔ اس انداز میں ذخیرہ شدہ واقعات میں مذہبی دیو مالائیت، تاریخ اور زمانہ ماقبل تاریخ کے ملے جلے نقوش بھی شامل ہو سکتے ہیں۔ ہاری اور جیتی ہوئی عظیم جنگیں۔ قحط، ہجرتیں اور جشن یادداشت کے اس بلا امتیاز ذخیرے میں جمع ہو جاتے ہیں جن کو بچہ سوشلائزیشن کے اس عمل میں اپنے خاندان میں وراثت کے طور پر حاصل کرتا ہے۔ گفت وشنید کے جو ذرائع خاندان استعمال کرتا ہے اسی میں

شستہ اور سادہ طریقے مثلاً گفتگو یا کہانی سنانا بھی شامل ہوسکتا ہے لیکن باقی جو کچھ وہ بچوں کی یادداشت کواپناتے ہیں وہ خاموشی سے علم کا ذخیرہ کرنے کی عادت ہوتی ہے۔

ذخیرہ علم دوطرح سے ہوسکتا ہے۔ایک جوشبیہوں پر مشتمل ہواور دوسرا رویوں اوران کے اصولوں پرمبنی ہو۔پیشوں کاتعلق واقعات اورشخصیات یااداکاروں سے ہوتا ہے جن سے بچے سماجی شعور کواہمیت حاصل ہوتی ہے۔ان کی یہ وسیع کردایت ان چیزوں پر چھا جائے گی جن کے مذہبی تاریخ، دیومالائیت اور معاشرتی زندگی کی رسومات میں جڑیں ہوں گی۔ چنانچہ ایک نوزائیدہ بچے کی خیالی تصویر جسے کسی دریا کے سیلاب میں سے لے جایا جارہا ہو یا ایک ملکہ جو مردانہ لباس میں گھوڑے پر سوار ہو، ایسی شبیہیں بچے کی موروثی یادداشت کا حصہ بن جاتی ہیں۔اس طرز کی خیالی تصاویر والدین یادیگر بڑوں کی سنائی ہوئی کہانیوں سے اخذ کی جاسکتی ہیں اور ٹیلیویژن سکرین بھی اس عمل میں شامل ہوسکتی ہے۔ایسی تصاویر یا شبیہوں میں آخری اضافے معاشرتی واقعات کے ذریعے کئے جاسکتے ہیں مثلاً جلوس مین شامل جزئیات کا دکھانا، ڈرامہ کرنا یا کسی عبادت گاہ کی تزئین وآرائش وغیرہ۔ جب ہم روزمرہ کی زبان میں ان خیالی تصاویر کو''گہری'' قرار دیتے ہیں تو ہمارا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ بچے کی شناخت کی اصل بنیاد ہیں جو کہ وہ خاندان کے بڑوں کے ساتھ اٹھنے بیٹھنے سے سیکھتا ہے اور یہ بڑے ایک مذہبی ثقافتی معاشرت کا حصہ ہوتے ہیں۔

مخفی ذخیرہ کا دوسرا حصہ ان رویوں پرمبنی ہوتا ہے جن کو خاندان یا معاشرہ موزوں اور ضروری خیال کرتے ہیں۔ یہ رویّے لازمی طور پر رشتوں اور قرابتوں میں گڑے ہوتے ہیں جن کو معاشرت دوسرے گروہوں کے ساتھ تشکیل دیتی ہے۔ایسے رویوں کے امکانات جو متوقع برتاؤ کے لازمی قواعد کا کام کرتے ہیں ان معاشروں میں زیادہ ہیں جہاں فرقہ بندی کا عنصر ہوتا ہے اوراس میں کئی ایک ماضی، ایک پیچیدہ نقشے میں موجود جگہوں میں جڑے ہوتے ہیں۔ یہ وضاحت بھارتی معاشرت کے زیادہ قریب ہے جہاں کثیرالمذاہب اور ذات پات کا نظام جاری ہے۔ ایسی معاشرت میں''سماجیانے'' کا عمل ''دوسروں یاغیروں'' کی جانب مختلف انداز میں ہوتا ہے۔(2)

بچے کی ابتدائی سماجیت جو رشتوں کے ڈھانچوں میں وقوع پذیر ہوتی ہے وہ معاشرے کے ایک فرد کی حیثیت سے اس کی ذات کے لئے ایک جدتی نظریہ پیدا کرتی ہے۔ یہ علامتی پیدائش جو طبعی پیدائش سے مختلف ہے۔ ایک پیچیدہ اور طویل عمل ہے جو نشوونما پاتے ہوئے بچے اور

''دوسروں'' کے درمیان ہوتا ہے۔ زبان بطور مشترکہ اقدار، ادراک اور روزمرہ کے معاملات کے اطوار کے ذخیرے کے طور پر اس عمل کے لئے ایک عظیم وسیلے کا کام سرانجام دیتی ہے۔ یہ اُس مشترکہ علم کے ایک بہت بڑے متحرک تقسیم کار کا کردار بھی ادا کرتی ہے جو ایک بالغ سوسائٹی (جس میں بچے کے والدین رہتے ہیں) کے لئے عقل و دانش کا منبع ہے۔ بچے اس علم کو بغیر کسی وضاحت یا بحث کے امکان کے سیکھتا رہتا ہے۔ جیسا کہ Berger اور Luckman's کہتے ہیں۔ ''اگر چہ بچہ سماجیت کے اس عمل میں اتنا مجہول بھی نہیں ہوتا، یہ بڑے ہوتے ہیں جو چیزوں کے اصول قائم کرتے ہیں۔'' (3) اس دور میں بچہ جو علم حاصل کرتا ہے اس میں کردار سے متعلق رویّے بھی شامل ہوتے ہیں مثلاً لڑکے اور لڑکی کے لئے موزوں سمجھے جانے والے رویّے اور ساتھ ہی عام نوعیت کے رویّے وغیرہ اس میں برتاؤ، ادراک اور اقدار (جو موزوں ہوں) بھی شامل ہیں۔

تربیت کے اس عمل میں جو علم بالغوں کی جانب سے بچے کو حاصل ہوتا ہے۔ وہ ایک علامتی حقیقت کی تعمیر کرتا ہے اور بچہ اس سے معاملہ کرتا اور اس میں رہتا ہے۔ یہ حقیقت لازمی طور پر اختیاری ہے۔ منظم معاشرے کے صرف نازک اور زیادہ خاموش پہلو ہی اسے بتائے جاتے ہیں۔ سماجی ماضی کی یادداشت ایسا ہی ایک حصہ ہے۔ اسے زیادہ تفصیلی واقعات کی صورت میں بتانے کی بجائے معاشرتی علم کے نچوڑ کی شکل میں یاد رکھنے کو کہا جاتا ہے۔ فرد کی بالغ یادداشتوں کو ایک مشترکہ ماضی میں یوں جگہ دی جاتی ہے کہ سوانح عمری، ورثہ اور دیومالائیت ایک پیچیدہ جالی کی صورت میں نظر آتے ہیں ان کی تربیت ایک ایسی دنیا میں کی جاتی ہے جو مسلسل اور لامحدود ہے اور ان کی زندگیوں سے زیادہ طویل ہے۔ یہ لامحدود تسلسل شناخت دینے کی طاقت رکھتا ہے اور اس سے ایسی نوعیت کے سوالات کے جواب ملتے ہیں جیسے ''میں کہاں سے آیا ہوں؟'' چونکہ بچے کی پرورش ایک طاقتور اور فیصلہ کن انداز میں اس سوال کا جواب دیتی ہے لہٰذا بچپن کے اندر ایک ہمہ پہلو مصروف کردار موجود ہوتا ہے جو شخصیت کی تشکیل کرتا ہے۔

جب تک بچہ سکول جاتا ہے اس وقت تک اس پر وہ بنیادی اور گہری چھاپ پڑ چکی ہوتی ہے جو کہ ایک معاشرے کے فرد ہونے کے ناطے اس نے ابتدائی سماجیت کے نتیجے کے طور پر حاصل کی ہوتی ہے۔ اس طرح سکول کے پاس کوئی اور چارہ نہیں ہوتا سوائے اس کے کہ وہ بچے کی پہلے سے ہی تشکیل شدہ شخصیت کے ساتھ کام کرے۔ وہ لوگ جو بچے کی سکول کی تعلیم میں بطور پالیسی ساز

شامل ہیں یا نصاب ترتیب دیتے ہیں، درسی کتابیں لکھتے ہیں اور بے شک اساتذہ بھی اس میں شامل ہیں ان کے لئے ایک چیلنج یہ درپیش ہوتا ہے کہ بچے کو اس قابل کیسے بنایا جائے کہ وہ ایک مدلل اور مربوط طریقے سے اپنی تہذیب یافتہ ذات کو آگے بڑھائے۔ عملی صورت میں اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ بچے کو کس طرح تیار کریں کہ وہ ذہنی تجسس کو شعوری طور پر اپنی ذات میں کس طرح منعکس کرے یہاں تک کہ یہ ذات معروضی دنیا کے ساتھ عمل انگیز ہو جائے۔

## سکول میں سیکھنا

زیادہ تر ملکوں میں جدید قومی تعلیمی نظام خواہ اصولوں پر ہو یا کاغذ کی حد تک، اسے بچوں کی ذہنی وسائل کی ترقی کے لئے استعمال ہونا چاہئے لیکن عملی طور پر سکولوں میں دی جانے والی تعلیم بمشکل ایک بچے کو کوئی موقع یا ذہنی وسیلہ فراہم کر پاتی ہے کہ وہ اپنی سماجیاتی ذات میں اس کو منعکس کر سکے۔ عام طور پر یہ تعلیمی نظام بچوں میں وفادار شہری بننے کی خصوصیات کو کاشت کرتے ہیں بجائے اس کے کہ وہ اپنی ذہنی اور مفکرانہ صلاحیتوں کو بروئے کار لائیں۔ جہاں تک ماضی کو پڑھانے کا تعلق ہے مختلف نظام ہائے تعلیم میں سکول، بچوں کو سماجیانے کا کام ایک ''منظور شدہ قومی ماضی'' سکھانے میں سرانجام دیتے ہیں اور ظاہر ہے کہ یہ منظوری دینے والی ایجنسی ریاست ہوتی ہے۔(4) ابتدائی سماجیت کے برعکس (جو خاندان میں تکمیل پاتی ہے)، سکول ثانوی سماجیت کے ادارے ہیں اور قومی ماضی کی سرکاری طور پر منظور شدہ تعلیم کا استعمال کرتے ہیں تاکہ بچے اس سے متاثر ہوں اور مؤدب شہری بننے کی جو توقع ان سے کی جاتی ہے اس کے لئے کردار ادا کرنے کو تیار رہیں۔ یہ کردار ایک ملک میں مروج حالات پر منحصر ہوتا ہے۔ روزمرہ زندگی میں مؤدب شہری بننے سے حالت جنگ میں وطن کی خاطر لڑنے تک کے کردار اس میں شامل ہیں۔

سکول کے کردار کو زیادہ قریب سے دیکھنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم ماضی کے واقعات کے علم اور ان اوقعات سے متعلق آگاہی کے خصوصی شعبوں میں فرق قائم کریں۔ اول ماضی کا علم کسی دوسری معلومات کی طرح ہے جسے ذہن میں، تصورات قائم کئے بغیر محفوظ رکھا جا سکتا ہے۔ چنانچہ ایک چھ سال کا بچہ ہمیں بتلا سکتا ہے کہ بھارت نے برطانوی راج سے 15- اگست 1947ء کو آزادی حاصل کی لیکن اسے یہ پتہ نہیں کہ برطانوی راج کیا ہے اور اس سے آزاد ہونے کے کیا

معنی ہیں؟

یہ آ گاہی کہ ماضی کا درجہ یا اس کی قدر آج کے دن تک موجود ایک حقیقت ہے، اس طرز کے علم کے حصول سے یکسر مختلف ہے۔ اس کے علاوہ یہ آ گاہی کہ ماضی، وقت کا ایک ایسا جسم ہے جسے ماپا جا سکتا ہے اور عقلی طور پر اس کی تنظیم بھی کی جا سکتی ہے، ہمیشہ ماضی کے واقعات کے علم کو ساتھ لے کر نہیں چلتا۔

بچوں کو ماضی کے واقعات کے بارے میں کم از کم کچھ معلومات کی ضرورت ہوسکتی ہے تا کہ وہ اپنے ماضی کے بارے میں آ گاہی کو ترقی دے سکیں۔ یہ اس لئے ہے کہ اشیاء کے ماضی کے مدارج بچے کی متجسس جبلت کے لئے کھلے نہیں ہوتے جیسا کہ اشیاء کے استعمال یا ان کی طبعی اور میکانکی خصوصیات میں ہوتے ہیں۔ بچے ایک پرانے گھڑیال کے اندر جھانک کر اس کی کارکردگی کا جائزہ تو لے سکتے ہیں لیکن کسی طرح بھی یہ گن کر نہیں بتا سکتے کہ گھڑیال کو کسی کے دادا نے اس وقت خریدا تھا جب والدہ کی عمر آٹھ سال تھی تاوقتیکہ انہیں یہ پہلے ہی سے بتا نہ دیا جائے۔ کسی شے کے ماضی کی کہانی نمائندگی کا معاملہ ہوتا ہے۔ بچے اس سے از خود سراغ لگا کر نہیں بلکہ علم حاصل کرنے کے دوران آ گاہ ہوتے ہیں۔ ابتدائی طور پر اندازہ لگانے اور دریافت کرنے کے احکامات ہوسکتے ہیں مثلاً یہ پتہ لگانا کہ ایک چیز کیسے پرانی نظر آتی ہے۔ بچے کی آ گاہی کسی بڑے کی رہینِ منت ہو گی جو اسے کہانی کی صورت میں اس کے متعلق بتائے۔ یہی وجہ ہے کہ بچے سیکھنے کے لئے بڑوں پر انحصار کرتے ہیں کہ ماضی کیا ہوتا ہے اور کن چیزوں پر مشتمل ہے؟ بعد میں اگر موقع ملے تو اپنے اندر خود ایسی صلاحیت پیدا کر لیتے ہیں کہ ماضی کو از خود دریافت کر سکیں۔ (5)

## پیگے کا نظریہ

جن کا تعلق بچوں کی ذہنی نشو و نما اور علم کے عام نظریے سے ہے، ہمیں ان چیلنجوں سے عہدہ برآ ہونے میں قابلِ قدر مدد دیتا ہے جو بچوں کو ماضی کے مطالعے کے دوران میں پیش آتے ہیں۔ اس کے اور اس کے ناقدین کے کام سے ہم جو وسیع نتائج اخذ کرتے ہیں ان کا تعلق ان مسائل سے ہے جو یہاں اٹھائے گئے ہیں۔ (6) پیگے کا نظریہ ہمیں بتاتا ہے کہ بچوں کے سوچنے کی صلاحیت ان تجربات کے دوران منطقی طور پر ترقی کرتی ہے جن کا وہ سامنا کرتے ہیں یا یوں کہنا

چاہیئے کہ وہ غیر رسمی طریقے سے ان کی تعمیر کرتے ہیں۔ تدریس کا اس عمل میں براہ راست کوئی کردار نہیں ہے ماسوائے اس کے کہ وہ بچوں کے تجربات کے مقصد کو وسیعد کرتی ہے۔ یہ نظریہ تجویز کرتا ہے کہ یہ یا کوئی اور مضمون پڑھانے کی کامیابی کا دارومدار ہماری اس قدر دانی پر ہوتا ہے جو ہم اس منطقی فریم ورک کے بارے میں کرتے ہیں جو بچے اپنے ذہنوں میں تعمیر کرتے ہیں۔ پیگے کے نظریئے سے ہم ایک اور نکتہ جو اخذ کر سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ ترقی ایک جامع عمل ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ منطقی طریقوں سے سوچنے کی صلاحیت کا نصاب کے مختلف حصوں کے سیکھنے پر بڑا وسیع اثر ہوتا ہے۔ ہم پیگے سے سیکھتے ہیں کہ سارے بچپن اور لڑکپن میں منطقی طور پر سوچنے کی ترقی کس قدر سُست، طویل اور پختہ رَو ہوتی ہے۔ ہم اس وقت حیران رہ جاتے ہیں جب ہم چھوٹے بچوں کی مشکلات کے متعلق اس کے دعوے کے بارے میں سنتے ہیں۔ ان مشکلات سے متعلقہ مسائل میں متغیر نتائج، غیر متغیرات کی قدر افزائی، تنسیخ اور یکسائی وقت شامل ہیں۔(7) یہ کچھ کلیدی نتائج ہیں جو پیگے کے بیان کردہ اُس طویل اور حقیقی سفر کی تصویر کشی کرتے ہیں جو بچے نشو ونما کے دور میں طے کرتے ہیں۔ یہ نتائج سکول کے علم کے حصول کے سلسلے میں خاصے نازک ہوتے ہیں۔ آخر کار بچے کی ذہنی نشو ونما کا مقصد اس صلاحیت کو پیدا کرنا ہے کہ وہ علیحدہ طور پر ٹھوس مقاصد کی حامل دُنیا، اور متن سے بندھے مطالب سے آزاد ہو سکے۔ پیگے کے نظریات کے مطابق بچے کی ذہن کی آزادی لڑکپن میں پیدا ہوتی ہے اگرچہ اس وقت کئی ایک نئے، گویا کہ جذباتی چیلنج ایک ذہین بچے کو درپیش ہوتے ہیں۔ لڑکپن کے خاتمے پر ایک نوجوان شخص منطقی راستوں سے تعمیر علم کے انحصاری ساز وسامان کی پرداخت کرتا ہے۔ مطالبوں نے ثابت کیا ہے کہ پیگے نے جس چیز کو ''رسمی سوچ'' کا نام دیا ہے اور لڑکپن میں سکول کے مضامین جیسے سائنس اور حساب میں پیدا ہوتی ہے وہ آگے چل کر تقریباً تمام مضامین اور تاریخ کے پڑھنے میں بھی نمایاں ہو جاتی ہے۔(8)

ماضی سے متعلق ہمارے علم کی قناعت کا یہ عالم ہے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ہم جانتے ہیں کہ ماضی کیسا ہوتا تھا؟ البتہ کچھ عرصہ قبل جو فرق پایا گیا، بتاتا ہے کہ اس بات کا علم کہ ماضی میں کیا ہوا ہوگا ایک چیز ہے اور یہ کس خاص وقت اور کن مخصوص حالات میں پیش آیا ہوگا، دوسری چیز ہے۔ تاریخی علم میں کامیابی کے لئے وقت سے آگاہی کا شعور، ماضی کے علم کے لئے ازبس ضروری ہے۔ علیحدہ سوچ رکھنے کی صداقت، قیاس کا تصور اور دلائل میں زبان دانی کی کاملیت کا تعلق

''وقت'' کے ادراک کی پختگی سے ہے۔ وہ بچے جوان صلاحیتوں کو کسی بھی بنیادی صورت میں ترقی نہیں دے پاتے وہ ماضی کے واقعات اور شخصیات کے بارے میں ایک نظریہ پیدا کر سکتے ہیں لیکن اسے تاریخی سوجھ بوجھ قرار نہیں دیا جا سکتا۔

تاریخی سمجھ بوجھ کی صراحت کے لئے ہم جو معیار قائم کرتے ہیں اس میں سے اولین چیز یہ آگاہی ہونا چاہئے کہ ایک واقعہ جو ماضی میں ہوا، ہم سے تقاضا کرتا ہے کہ ہم ان حالات، اقدار اور مواقع کی جانچ کریں جنہوں نے اس واقعے میں شامل لوگوں کے کاموں کو ایک خاص شکل عطا کی۔ چونکہ ماضی کا کوئی واقعہ دوبارہ وقوع پذیر نہیں ہو سکتا لہٰذا ہم اس کا تصور کرتے ہیں یا جس قدر ہو سکے اس کو دوبارہ تعمیر کرتے ہیں قطع نظر اس شہادت کے کہ وہ کیسی ہے اور اس واقعے سے اس کا کیا تعلق ہے؟ عام طور پر ایسی شہادت محدود ہوتی ہے اور اس کی موزونیت، تاریخ دانوں کے نزدیک قابل بحث ہوتی ہے۔ تاریخی سوجھ بوجھ کا تقاضا ہے کہ بطور قاری کے ہم ان مباحث کی قدر کریں جس کا مطلب یہ ہے کہ ہم جانتے ہیں کہ ماضی کا ایک واقعہ ان لوگوں کو کیوں اجازت دیتا ہے کہ وہ پیشہ وارانہ انداز میں اس کا مطالعہ کریں اور اسے بیان کرنے یا اس کی صراحت کرنے میں ایک محدود درجے کی تصدیق کریں۔ چنانچہ ماضی کی تاریخی سمجھ رکھنا مؤرخ کے کام میں شامل ہے، جس کے بغیر تاریخ کا ایک قاری یہ نتیجہ نہیں نکال سکتا کہ ماضی کا مطالعہ حال کے مطالعے سے کیونکر مختلف ہے۔(9)

دوسرے تاریخ کی سمجھ یہ تقاضا کرتی ہے کہ کسی متن کو سمجھنے کی بنیادی اہلیت بھی ہونا چاہئے یعنی سماجی علوم کے دیگر حلقوں مثلاً سیاسیات، عمرانیات اور نفسیات کے تصورات اور نظریات کا استعمال وغیرہ۔ تاریخ کا تعلق معاشرے سے ہے کہ یہ قدیم زمانوں میں کیسے کام کرتا تھا یہ واقعات کے ''تسلسل'' سے بھی سروکار رکھتی ہے کہ لوگ اس زمانے میں کیسے زندگی بسر کرتے تھے اور ان میں کیا تبدیلیاں رونما ہوئیں؟ بالعموم مؤرخین ایک اصطلاح ''انکوائری'' استعمال کرتے ہیں جو وہ معاشرے کے مطالعے کے لئے ایک عام قدر ہے۔ ایک بنیادی آگاہی کے ساتھ ساتھ تاریخ ہم سے یہ مطالبہ بھی کرتی ہے کہ ہم عام اصطلاحوں جیسے ''ترتیب، قاعدہ، تضاد اور طاقت'' پر بھی غور کریں کہ وہ ماضی میں موجود مخصوص حالات کے متن میں شامل ہوتی ہیں۔ تاریخ کے قاری کو قابلِ غور حد تک لچک کا حامل ہونا چاہئے تھا تا کہ وہ ایسی اصطلاحات کے لئے متعلقہ مطالب

اخذ کر سکے۔

تیسرے، ایک نفسیاتی مطالبہ جو چیلنج کی صورت میں تاریخی سوجھ بوجھ ہم سے کرتی ہے وہ یہ ہے کہ ہم ایک واقعے اور اس میں ملوث لوگوں کا نوٹس لیں اس کے نتیجے کی صورت میں بھی اور اسی وقت پر بھی، خواہ نتیجہ ہمیں مکمل طور پر راہنمائی فراہم کرتا ہو۔ یہ نظریہ ذرا بعید القیاس معلوم ہوتا ہے چنانچہ اس کی وضاحت کرنے کی ضرورت ہے۔ ایک واقعے یا واقعات کے ایک سلسلے کا انجام کار پر کیا اثر ہوتا ہے؟ مؤرخین کے لئے یہ بات بڑی دلچسپی کی ہے۔ آخر کار وہ واقعات کے تسلسل سے متعلق رہتے ہیں اور محض ایک واقعے پر انحصار نہیں کرتے۔ ہاں مؤرخین اگر واقعے کے نتائج کو سامنے رکھ کر دیکھتے تو وہ بمشکل اس تناظر اور محرک کو بیان کرتے جو اس واقعے میں ملوث لوگوں کا تھا لیکن خود ان کو پتہ نہیں کہ ان کے اعمال کا نتیجہ کیا نکلے گا؟ تاریخ اس صلاحیت کا مطالبہ کرتی ہے جو ایک ٹائم فریم اور تناظر میں داخل ہو سکے لیکن اس کا حصہ نہ بن جائے۔ (10)

ایک کارآمد مثال بھارت کی تقسیم سے پہلے کے سالوں میں پیش آنے والے سیاسی واقعات کی دی جا سکتی ہے۔ واقعتاً یہ تقسیم ہوئی اور اس حقیقت سے ہماری آگاہی ان راہنماؤں کے بارے میں مختلف ہے جو تقسیم سے قبل کی سیاست میں فعال تھے خواہ اسے روکنے کی فکر میں تھے یا اس تقسیم کے حق میں مصروف کار تھے۔ تاریخی طور پر یہ سمجھنے اور سمجھانے کے لئے کہ تقسیم ہوئی، اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ اس سے قبل ہونے والے واقعات کو ہم یوں دیکھنے کے قابل ہیں کہ ان پر اس حقیقت کا علم نہ ٹھونسیں کہ تقسیم وقوع پذیر ہوئی تھی اور ہمارا علم بھی اس کا مستوجب تھا۔ لیکن جو نقصان ہوا اس کا تذکرہ نہیں کریں گے کیونکہ سزاواری کا یہ عمل جاری ہے۔ اس استعمال کی یہ قابلیت مکمل نہیں ہو سکتی کیونکہ کوئی راستہ اور نہیں کہ ہم تقسیم سے متعلق اپنے علم کو ایک ایسے واقعے کے طور پر پانی میں پھینک دیں۔ جس نے ایک خوفناک شکل اختیار کر لی ہو۔ البتہ قبل تقسیم سیاست اور دیگر ترقیوں کی تعمیر کی کوشش کرنا کہ ہماری آگاہی اس پر اثر انداز نہ ہو کہ واقعتاً جو کچھ بھی ہو وہ قبل تقسیم تاریخ کو باقاعدہ اس طرح سمجھنے کے لئے لازم ہے۔

ماضی کے طویل ریکارڈ کی حیثیت سے سکول کی سطح پر تاریخ کی نمائندگی چھوٹے بچوں کو لازمی طور پر ایک اسی طرح کے علمی چیلنج کے طور پر پیش کرنا چاہئے جیسا کہ وہ نصاب کے دیگر مضامین میں کرتے ہیں لیکن تاریخ کی صورت میں ہو سکتا ہے کہ یہ چیلنج زیادہ پیچیدہ صورت میں

ہو۔سکول میں تاریخ کا مضمون نمایاں واقعات کا ایک تذکرہ ہوتا ہے جس کے دو چہرے ہیں۔ ہر بڑے واقعے کو اس سے قبل پیش آمدہ واقعات کا نتیجہ بنا کر پیش کیا جاتا ہے اور بیک وقت بعد کے واقعات کے لئے وجوہات یا ذرائع قائم کئے جاتے ہیں۔واقعات کے ایک سلسلے کی قدر افزائی کا مطلب ہوگا کہ طالبعلم ایک واقعے کے دونوں پہلوؤں کا ادراک کرنے کے قابل ہے۔ایسے ادراک میں ایک مکمل ترقی داد صلاحیت شامل ہے جسے پیگے ''تنسیخ'' یا ''اُلٹ'' کا نام دیتا ہے۔یہ دو یا دو سے زیادہ اُن مقاصد کے درمیان فرق محسوس کرنے کی صلاحیت پر مشتمل ہے جو خاص بنیادی سلسلوں میں یکساں ہوں۔ مذکورہ بالا صلاحیتوں کے درمیان تاریخی سوجھ بوجھ کے حوالے سے ایک اعلیٰ درجے کی ''تنسیخ'' نتیجہ خیز ہے، مثلاً یہ بات عیاں ہے کہ تاریخ کے قاری کی حیثیت سے اس بات کی ضرورت ہے کہ ہم اپنے تجزیوں اور فیصلوں کو اپنے نتائج کے علم سے رنگ آمیز نہ کردیں۔اگرچہ ''تنسیخ'' یا ''اُلٹ'' کی ترقی ایلیمنٹری سکول کے سالوں میں عمر کی حد سے اشتراک رکھتی ہے لیکن یہ اشتراک بچے کے لئے حساب کے مضمون کو سیکھنے میں قدرے زیادہ گہرا نہیں ہوتا۔زبانی بیان شدہ مسائل میں انسانی صورتحال جیسے ادب اور تاریخ کے مطالعے کے تضادات کے ضمن میں زیادہ بالغ نظری اور مخصوص اور منظم مواقع ہونا چاہئیں انہیں ''تنسیخ'' کے نظریے اور دلائل کی ترقی سے متعلق دیگر صلاحیتوں کی مدد سے حل کرنا چاہئے۔

تاریخی سمجھ بوجھ کی ترقی جیسے کہ پہلے تعریف کی گئی ہے۔تاریخ کی تدریس کے لئے ایک جائز عملی مقصد ہے اگرچہ سکول کا نصاب اور درسی کتب اس منصوبے کے لئے کافی نہیں ہیں۔ ہندوستان اور پاکستان میں استعمال ہونے والی درسی کتب کے تقابلی مطالعے (جو آگے چل کر پیش کیا گیا ہے) میں تاریخی سمجھ بوجھ کی بحث کو بچے کے نقطۂ نظر سے درسی کتب پر تبصرے کے لئے معیار کا مواد بنایا گیا ہے۔آیئے اس بحث کو سمیٹتے ہوئے ہم اپنے آپ کو یہ باور کرائیں کہ سکولوں میں تاریخ کی تدریس کے سلسلے میں بچوں کو کیا چیلنج درپیش ہیں؟ یہ دو طرز کے چیلنج ہیں۔ایک ماضی کے علم سے برآمد ہوتا ہے کہ بچے ماضی کے متعلق زیادہ تر اپنے گھر پر سیکھتے ہیں۔اس علم میں وہ موروثی عقائد اور رویے شامل ہوتے ہیں جو معاشرے اور خاندان ماضی سے حاصل کرتے ہیں۔ کچھ عقائد اور رویے سکول میں جاری نظریات سے متصادم ہو سکتے ہیں اور اس تضاد سے پیدا ہونے والے مسائل اس وقت مزید بڑھ سکتے ہیں اگر سکول کی جانب سے بچے کے ماضی کے

بارے میں سیکھے ہوئے علم کوتسلیم نہ کیا جائے۔چیلنجوں کی دوسری قسم اس حد تک ہے جب سکول میں تاریخ کی تدریس کو بچے کی تاریخ کو سمجھنے کی صلاحیت سے ہم آہنگ کر دیا جائے۔اگر نصاب کا نقشہ اور درسی کتابوں کا متن اس کے ترقیاتی پہلوؤں کونظر انداز کرتا ہےتو نتائج بوریت سے زیادہ شدید ہوں گے اور امتحان میں کارکردگی خراب رہے گی۔اگر ایک گاڑی چلانے کی مانند تاریخ کی تدریس کی جائے کہ ماضی سے متعلق سرکاری طور پر منظور شدہ معلومات پھیلا دی جائیں تو اسے بمشکل تمام کوئی خالص تعلیمی منصوبہ کہا جائے گا۔

## References

### (2)


1. Krishna Kumar, *Learning from Conflict* (New Delhi: Orient Longman, 1996).
2. Avril Powell, 'Perceptions of the South Asian Past: Ideology, Nationalism, and School History Textbooks,' in Nigel Crook (ed.), *The Transmission of Knowledge in South Asia* (Delhi: OUP, 1996), pp. 190-228; Navnita Chadha Behera, 'Perpetuating the Divide: Political Abuses of History in South Asia,' *Himal* (June 1996), pp. 40-43.
3. See *Bulletin of Concemed Asian Scholars* (30: 2, April-June, 1998), especially the essay by L. Hein and, M. Selden, 'Learning Citizenship from the Past: Textbook Nationalism, Global Context and Social Change,' pp.3-15.
4. James Moffert, *Teaching the Universe of Discourse*

(Boston: Houghton Mifflin, 1968).

5. The idea of an implied reader is derived from response theory. Though developed mainly in the context of literary reading, the theory is applicable to other kinds of texts written for a designated audience, such as school-going children. For an introduction to response theory, see Wolfgang Iser, *The implied Reader*(Baltimore: The John Hopkins University Press, 1974) and *The Act of Reading* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1978). For an overview of reader-response theory, see Elizabeth Freund, *The Return of the Reader* (New York: Methuen, 1987).

(3)

1. For a selection of Emile Durkheim's writings, see Kenneth Thompson (ed.), *Readings from Emile Durkhem* (London: Routlege, 1989), especially Reading 12 on 'Moral Education'.
2. See Sudhir Kakar, *The Colours of Violence* (Delhi: Penguin, 1995); for a historical discussion, see B. Chattopadhyaya, *Representing the Other?* (New Delhi: Manoher, 1998).
3. Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social*

*Construction of Reality* (New York: Doubleday, 1966).

4. See 'Nations and their Past: The Uses and Abuses of History' in the *Economist* (21 December 1996), pp. 73-76.
5. See John Dewey's essay, 'The Aim of History in Elementary Education' in *The School and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1900).
6. For a comprehensive introduction to Piaget's writings, see Hans, G. Furth, *Piaget and Knowledge* (Chicago: University of Chicago Press, 1969). For a recent commentary, which updates the reader on the wide-ranging debates that Piaget's work has triggered, see Peter E. Bryant's essay on Piaget in Roy Fuller (ed.), *Seven Pioneers in Psychology* (London: Routlege, 1995).
7. For a lucid explanation, see David Elkind, *Child Development and Education* (New York: OUP, 1976).
8. See Hilary Cooper, *The Teaching of History* (London: David Fulton, 1992); Donald Thomson, 'Some Psychological Aspects of History', in W.H. Burston and C.W. Green (eds.), *Handbook of History Teachers* (London: Methuen, 1972).
9. For a discussion of historical understanding, see The *Aims of School History* (London: Institute of Education, 1992). For a discussion of evidence in history, see

Richard J. Evans, *In Defence of History* (London: Granta, 1997).

10. Peter Knight has discussed the problems of applying the concept of empathy in the teaching of history, in 'Empathy: Concept Confusion and Consequences in a National Curriculum,' *Oxford Review of Education* (15: 1, 1989), pp. 41-53.

# تنوع سے نفرت:
## پاکستان کے تعلیمی نظام میں 'مسلم اکثریت' کے تصور کی بالادستی

ڈاکٹر اے۔ ایچ۔ نیّر/ ترجمہ: حسن عابدی

پاکستان سے اگر یہ امید کی جائے کہ وہ ایک قوم ہوتے ہوئے اپنے تمام شہریوں میں اپنائیت اور مساوی حیثیت کا احساس پیدا کرنے کے لیے حتی الوسع کوشش کرے گا تو یہ امید نہایت معقول ہوگی۔ جب وہ اپنی ترقی اور خوشحالی کے لیے سبھی لوگوں سے خواہ ان کا تعلق کسی بھی ذات، مسلک اور عقیدے سے ہو، اعانت کا تقاضہ کرتا ہے تو اس سے یہ بات ممکن نہیں کہ ہر ایک کو مساوی حیثیت اور حقوق دینے سے انکار کردے۔ اگر ایسا ہوا تو محروم رہ جانے والے لوگوں میں معاشرے سے لاتعلقی کا احساس فروغ پائے گا۔

ایک کثیر السانی اور کثیر النسلی ملک ہونے کے علاوہ پاکستان ایک کثیر المذہبی ملک بھی ہے۔ معاشرے میں غیر مسلموں کی تعداد اچھی خاصی ہے۔ ان میں بہت سے لوگوں نے معاشرے کی فلاح کے لیے زبردست خدمات انجام دی ہیں۔ ان میں اے آر کارنیلئس، دراب پٹیل، سوبھو گیان چندانی، سیسل چوہدری، پٹسی سدھوا اور ایسے بہت سے لوگ شامل ہیں جو پاکستان کا قابل فخر سرمایہ ہیں۔

پاکستان میں بھاری آبادی چونکہ مسلمانوں کی ہے اس لیے ان میں اپنی اکثریت ہونے کا زعم ہمیشہ موجود رہا ہے۔ لہٰذا یہ کوئی حیران کن بات نہیں کہ اکثریت کے کلچر، بول چال اور طور طریقوں کو رواج مل گیا اور اس کے نتیجے میں اس کا عکس، تعلیم میں بھی نظر آنے لگا۔ مسلمانوں کے

جذبات واحساسات کی چھاپ دیگر آبادی پر بھی پڑی۔ تاہم بچوں کے ذہنوں کو نصابی کتب کے ذریعے، ایک سانچے میں ڈھالنے کی کوشش، اس کے بعد کی صورت حال ہے جس کا آغاز نہایت دل جمعی کے ساتھ صرف اسی (80ء) کے عشرے کے اوائل میں ہوا جب ریاست نے اسلامیانے (Islamization) کے عمل کو اپنا سیاسی ایجنڈا بنالیا۔ تعلیمی نصاب کی از سرِ نو تشکیل ہوئی اور درسی کتابیں دوبارہ لکھی گئیں جس میں پاکستان کو ایک بھاری بھر کم مسلم اکثریت کی اسلامی ریاست بنا کر پیش کیا گیا۔ اس میں نوعمر غیر مسلم طلبا کے لیے یہ سبق صریح طور پر موجود تھا کہ ان کا تشخص، قومی شناخت سے باہر ہے۔

اسے یہ سمجھا جائے گا کہ اقلیتوں کی ضرورتوں اور خواہشوں کے لیے اکثریت میں چونکہ معمول کی بے حسی پائی جاتی ہے، اس لیے اوپر بیان کردہ صورت حال اس کا نتیجہ ہوگی۔ لیکن یہ زعمِ اکثریت صرف مذہب تک محدود نہیں۔ اس کا اظہار قومی، لسانی اور دوسری صورتوں میں بھی ہوتا ہے۔ تاہم یہ زعمِ برتری چونکہ اسلامیانے کے عمل سے پہلے نصاب اور درسی کتب میں ظاہر نہیں ہوا تھا لہٰذا واضح طور پر نتیجہ یہی نظر آتا ہے کہ یہ اسلامیانے کے عمل کا حاصل ہے۔ پاکستان میں مسلمانوں کے زعمِ اکثریت کا نتیجہ، غیر مسلموں کے لیے ایسے ماحول کی صورت میں نکلتا ہے جس میں وہ (1) کم تر حقوق اور مراعات کی بنا پر دوسرے درجے کے شہری بن جاتے ہیں۔ (2) ان کی حب الوطنی مشکوک ہو جاتی ہے اور (3) معاشرے میں ان کی خدمات کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ نتیجہ یہ کہ ان میں معاشرے سے متعلق کوئی دلچسپی باقی نہیں رہ جاتی۔

کٹر اسلام پسندوں کے نزدیک اس معاشرے میں جہاں اسلامی قوانین نافذ ہوں، غیر مسلم ذمی کہلاتے ہیں اور انہیں تحفظ دینے کی بنا پر ان پر جزیہ نافذ کیا جاتا ہے اور کسی عسکری فریضے یعنی جہاد سے ان کو فارغ کر دیا جاتا ہے۔ اس طرح محدود حقوق کے ماحول میں زیست کرنا ان کا مقدر رہ جاتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس عقیدے کی بنا پر پاکستان میں مذہبی اقلیتوں کو قومی تشخص کے دائرے سے باہر رکھا گیا ہے۔

اسلامیانے کے عمل کے تحت تعلیمی پروگرام اس طرح وضع کیا گیا جو ایک مخصوص اسلامی مکتبہ فکر کے فلسفہ تعلیم کے مطابق ہو جس کا تقاضہ یہ ہے کہ سارے علوم کا مکمل وسیلہ وہی کچھ ہے جو الوحی ہے اور یہ کہ دنیاوی علوم کو الہامی علوم کے مطابق ہونا چاہیے۔ جماعت اسلامی کے بانی سید

ابوالاعلیٰ مودودی نے یہ دلیل دی ہے کہ ایک اسلامی معاشرے میں جو کچھ بھی سکھایا جاتا ہے، وہ الہامی علم کے حوالے سے ہونا چاہیے،اس طرح ہر مضمون اسلامیات کا مضمون بن جاتا ہے۔ اس فلسفۂ تعلیم کا براہ راست نتیجہ ذیل کے بنیادی اصول کی صورت میں پاکستانی نصاب کی دستاویزات میں تکرار کے ساتھ جگہ پاتا ہے۔

درسی مواد میں دنیاوی اور مذہبی تصورات کے درمیان علیحدگی کا تصور پیش نہ کیا جائے بلکہ سارا مواد اسلامی نقطۂ نظر سے پیش کیا جائے۔1

اسلامیانے کے اس دور میں زیادہ تر درسی مواد اسی اصول کی بنیاد پر تیار کیا گیا تھا اور وہ آج بھی تعلیمی فلسفے اور عمل کی راہ میں رہنما اصول کے طور پر موجود ہے۔2

اس مقالے کا مقصد خاص طور پر تین درسی مضامین کا تجزیہ ہے: سوشل اسٹڈیز یعنی معاشرتی علوم/ پاکستان اسٹڈیز، اردو اور انگریزی۔ سبھی مذاہب کے طلبہ کو انہیں پڑھنا اور یاد کرنا ہوتا ہے۔ اسلامیات بھی ایک لازمی مضمون ہے لیکن صرف مسلمانوں کے لیے ہوتا ہے۔ ان تین لازمی مضامین میں چار موضوعات نہایت شد و مد سے سامنے آتے ہیں جو درسی نصاب اور درسی کتب میں بڑے نمایاں انداز میں موجود ہیں:

الف) پاکستان صرف مسلمانوں کے لیے ہے۔

ب) طالب علم کا مذہب خواہ کچھ بھی ہو، لیکن اسلامیات کا مضمون ہر ایک کو جبراً پڑھایا جائے گا اور اس میں قرآن مجید کا پڑھنا بھی لازمی ہوگا۔

ج) نظریۂ پاکستان کو عقیدے کے طور پر باطن میں داخل کر دیا جائے اور ہندوؤں اور ہندوستان سے نفرت پیدا کی جائے۔

د) طلبہ پر زور دیا جائے کہ وہ جہاد اور شہادت کا راستہ اختیار کریں۔

ذیل میں انہی موضوعات پر تفصیل سے بحث کی گئی ہے:

## الف) صرف مسلمان پاکستانی ہوں گے

مسلمان اور پاکستانی دونوں کو ہم آہنگ کر دینے کے عمل کا آغاز اسکول کی تعلیم میں بہت ابتدا سے ہی ہو جاتا ہے۔ مثال کے طور پر مارچ ۲۰۰۲ء میں بچوں کی ابتدائی تعلیم (National

(Early Childhood Education کا جو تازہ ترین نصاب جاری ہوا ہے اس کا مقصد بچوں میں اسلامی تشخص اور اپنے پاکستانی ہونے کے فخر کو اُجاگر کرنا ہوگا۔3

یہاں یہ ذکر نہیں کہ اس کا نفاذ صرف مسلمان بچوں کے لیے ہوگا۔ اس مقصد کے تحت جس تعلیمی مواد کی سفارش کی گئی ہے، وہ سارا اسلامیات پر مبنی ہے، جسے تمام مذاہب کے طلبہ کو پڑھنا ہوگا۔4

یا جماعت چہارم کے طلبہ سے یہ مطالبہ کیا گیا ہے کہ وہ پاکستان کو ایک اسلامی ریاست سمجھیں اور اس کے لیے اپنے دل میں گہری محبت پیدا کریں۔5

یا جماعت چہارم اور پنجم کے طلبہ کے لیے اردو کا جو نصاب مقرر ہے اس کا تقاضہ ہے کہ طلبہ میں یہ احساس پیدا کیا جائے کہ وہ ایک مسلمان قوم کے افراد ہیں، لہٰذا اسلامی روایت کے مطابق ان کو راست باز، ایمان دار، محبِ وطن اور جانباز مجاہد بننا ہوگا۔6

اس کے علاوہ اردو نصاب مندرجہ ذیل مقاصد کو بھی اپنے ہدف کے طور پر اختیار کرتا ہے:

- طلبہ دین کی باتیں کریں (مثلاً یہ کہ اللہ ایک ہے، محمدؐ ہمارے محبوب پیغمبر ہیں) اور ان میں یہ احساس پیدا ہو کہ ہم سب مسلمان ہیں۔7
- اپنے اندر یہ کامل یقین پیدا کریں کہ پاکستان، اسلامی عقائد اور ثقافت کے تحفظ کی خاطر وجود میں آیا ہے اور یقین پیدا کریں کہ پاکستان کی طاقت کی اصل بنیاد اسلام ہے۔8
- پاکستان کی آئندہ نسلوں کو ایسی تعلیم دینا اور ان کی تربیت کرنا کہ وہ ایک سچی اور عملی مسلمان نسل بنیں۔9
- مسلمان ہونے اور پاکستانی ہونے کے احساس تفاخر کی نشو و نما کرنا۔10
- ایک بچہ اس بات کو سمجھے گا کہ قومی کلچر، مقامی کلچر یا مقامی رسم و رواج نہیں ہے، لیکن اس سے مراد وہ کلچر ہے، جس کے اصول اسلام میں متعین کیے گئے ہیں۔11

نصابی کتب اس نکتے سے اپنی ابتدا کرتی ہیں اور اپنے مطالبوں کو اس طرح بیان میں لاتی ہیں جس کے لیے ذیل کی مثالیں ہیں۔ درجہ دوئم کی اردو کی کتاب میں ایک سبق کا عنوان ہے 'ہمارا ملک'۔ اس کی پہلی سطر یہ ہے:

'ہمارا ملک پاکستان ہے۔ ہم اپنے ملک میں رہتے ہیں۔ یہاں مسلمان

رہتے ہیں۔ مسلمان یقین کرتے ہیں کہ اللہ ایک ہے۔ وہ نیک عمل کرتے ہیں.....'[12]

یا درجہ ششم کی کتاب کا یہ سبق:

'میں کون ہوں؟ میں ایک مسلمان ہوں۔ میں اپنے ملک سے پیار کرتا ہوں۔ اپنے لوگوں سے پیار کرتا ہوں۔ تم جانتے ہو کہ تم مسلمان ہو اور تمہارا دین اسلام ہے۔'[13]

اس سے ایک نہایت ضرر رساں پیغام دوسروں تک پہنچتا ہے۔ پاکستانی ہونے کا مطلب ہے مسلمان ہونا اور یہ کہ صرف مسلمان سچے پاکستانی شہری ہوتے ہیں۔ حب الوطنی کو اسلامی جذبے کے ساتھ جوڑ دیا گیا ہے۔ جس طریقے سے یہ بات کہی گئی ہے اس سے صاف طور پر مذہبی اقلیتوں کو الگ کر دیا گیا ہے۔

ایک کتاب میں اچھی باتوں کی فہرست دی گئی ہے جس میں یہ بات بھی شامل ہے کہ:

'اچھے لوگ وہ ہیں جو قرآن پڑھتے ہیں اور دوسروں کو قرآن پڑھنا سکھاتے ہیں۔'[14]

گویا دوسرے عقیدے کے لوگ اچھے نہیں ہو سکتے۔

## ب) غیر مسلم طلبہ کو اسلامیات کی جبری تعلیم دینا

تعلیمی مواد کے ذریعے تمام طلبہ کو اسلامیات پڑھانے کی کوشش کی جاتی ہے۔ خواہ ان کا عقیدہ کچھ بھی ہو انہیں سوشل/ پاکستان اسٹڈیز، اردو اور انگریزی کے ذریعے اسلامیات پڑھائی جاتی ہے۔ اگر چہ غیر مسلم طلبہ پر یہ لازم نہیں کہ اسلامیات کا چوتھا لازمی مضمون اختیار کریں لیکن اسلامیات سیکھنے اور اس میں امتحان دینے کی صورت میں انہیں 25 فیصد زائد نمبر کی غیر معمولی ترغیب دی جاتی ہے۔

ان تمام مضامین کے نصاب کا تقاضہ یہ ہے کہ ہر پاکستانی طالب علم یا طالبہ، خواہ اس کا عقیدہ کچھ بھی ہو، اسلامی اصول، روایات، رسوم و رواج وغیرہ سے محبت کرے، ان کا احترام کرے اور ان پر عمل کرے۔ نصاب اور درسی کتب دونوں اس سلسلے میں نہایت واضح ہیں۔

ابتدائی درسی تعلیم کے نصاب (NECEC) میں یہ اہتمام کیا گیا ہے کہ بچے مندرجہ ذیل آدابِ زندگی سیکھیں۔ 15

خیر مقدمی کلمات اختیار کریں، مثلاً اسلام علیکم کہیں۔

انہیں یہ معلوم ہو کہ بسم اللہ کب کہا جاتا ہے۔

پہلا کلمہ پڑھیں اور اس کا مفہوم سمجھیں۔

پنج وقتہ نمازوں کے نام یاد رکھیں۔

رمضان اور عیدین کے معنی سمجھیں۔

1995ء کے بنیادی تعلیمی نصاب کے مطابق اردو کے نصاب میں درج ذیل مقاصد پیش نظر رکھے گئے ہیں۔

اسلامی عقائد سے آگاہی اور ان سے محبت پیدا کرنا اور بچوں کی تربیت اسلامی اقدار کے مطابق کرنا۔ 16

- اسلامی طرزِ زندگی پر فخر کرنا اور اسلامی تعلیمات حاصل کرنے اور انہیں اختیار کرنے کی کوشش کرنا۔ 17
- اسلامی طرزِ زندگی کے اصولوں کو اختیار کرنے کی کوشش کرنا۔ 18
- مساجد کے اندر صلوٰۃ با جماعت میں شریک ہونا اور موذن و امام کے لیے احترام کے جذبات کو فروغ دینا۔ 19
- قرآن کریم کی تلاوت کرنا اور اس کا احترام کرنا۔ 20
- اسلامی تاریخ کے واقعات کو بغور سننا اور اس سے لطف اندوز ہونا۔ 21
- اسلامی طرزِ زندگی کے اصولوں پر عمل پیرا ہونے کی کوشش کرنا۔
- اسلامی عقائد اور اعمال کا احترام کرنا۔
- قرآنی تعلیمات کو سمجھنے کے لیے دینی کتب کا مطالعہ کرنا۔
- اسلامی یا قومی رسوم و رواج کا احترام کرنا اور دوسروں پر ایسا کرنے کے لیے زور دینا۔ اسلامی روایات سے محبت کرنا۔
- نصابی کتب میں ایسے مضامین کو کافی تعداد میں شامل کرنا جن میں اسلام کی عظمت کی اہمیت

پر بہت زور دیا گیا ہو۔

- اسلامی یا قومی موضوعات پر تقریبات منعقد کرنا اور طلبہ سے یہ کہنا کہ وہ ایسی نظمیں وغیرہ یاد کریں جن میں قومی اور اسلامی جذبات کا اظہار کیا گیا ہو۔

یہ بہر طور ایک طویل اور ختم نہ ہونے والی فہرست ہے۔

اردو زبان کے نصاب میں تو اسباق بھی دے دیئے گئے ہیں۔ چوتھی جماعت کے لیے یہ ایک چھوٹا سا نمونہ ہے۔22

## نصابی کتب کی تیاری کے لیے تجاویز

### جماعت چہارم
### کتابوں کے عنوانات

1- آنحضورؐ کی حیاتِ طیبہ کے واقعات کا بیان۔ آنحضرتؐ کے خاندان اور اسلامی شخصیات (آئمہ) کا بیان

2- اسلام کی تاریخ سے ماخوذ کہانیاں۔

3- سچی دوستی (حضرت ابوبکر صدیقؓ کی زندگی)

4- اسلام کے مبلغین کا بیان

5- اسلام کی نامور خواتین

6- اقوالِ زریں (مسلمان مفکروں، دینی عالموں اور روحانی پیشواؤں کے اقوال)

### جماعت پنجم
### اسباق کے عنوانات

1- آنحضورؐ کی حیاتِ طیبہ کے واقعات۔ آپؐ کے خاندان اور اسلامی قائدین کی زندگی۔

2- آنحضورؐ کے رفیقوں (حضرت عثمانؓ کی زندگی اور آپ کی قربانیاں) اور آئمہ کی زندگیوں کی کہانیاں۔

3- تحریک پاکستان کے بارے میں کہانیاں۔ پاکستان کی ممتاز شخصیات اور پاکستان کے شہداء کا تذکرہ۔

4- سادہ کہانیاں جن میں جہاد پر زور دیا گیا ہو۔

5- دنیائے اسلام کا اتحاد

یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ پنجاب اور وفاقی دارالحکومت میں اردو کی تازہ ترین نصابی کتب میں مذہبی (اسلامی) مواد درج ذیل تناسب سے شامل کیا گیا ہے:

| | |
|---|---|
| جماعت اوّل[23] | 25 میں سے 4/اسباق |
| جماعت دوئم[24] | 33 میں سے 8/اسباق |
| جماعت دوئم[25] | 44 میں سے 22/اسباق |
| جماعت سوئم[26] | 51 میں سے 23/اسباق |
| جماعت چہارم[27] | 45 میں سے 10/اسباق |
| جماعت پنجم[28] | 37 میں سے 7/اسباق |
| جماعت ششم[29] | 46 میں سے 14/اسباق |
| جماعت ہفتم[30] | 53 میں سے 16/اسباق |
| جماعت ہشتم[31] | 46 میں سے 15/اسباق |
| جماعت نہم و دہم[32] | 68 میں سے 10/اسباق |

اسی طرح سوشل اسٹڈیز (سماجی علوم) ہے۔ یہ بھی ایک لازمی مضمون ہے اور اس کی تدریس تیسری جماعت سے شروع کر دی جاتی ہے، اس کی درسی کتب میں کم سے کم چار ابواب شخصیات کے بارے میں ہوتے ہیں جو لامحالہ اسلامی دینی شخصیات ہوتی ہیں۔ تفصیل ذیل میں ملاحظہ کیجیے:

جماعت سوئم: حضرت آدمؑ، حضرت ابراہیمؑ، حضرت عیسیٰؑ اور حضرت محمدؐ کے بارے میں ابواب۔[33]

جماعت سوئم: حضرت آدمؑ، حضرت ابراہیمؑ، حضرت موسیٰؑ، حضرت عیسیٰؑ اور حضرت محمدؐ کے بارے میں ابواب۔34

جماعت چہارم: حضرت محمدؐ، حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت خدیجہؓ پر ابواب۔35

جماعت پنجم: حضرت فاطمہؓ، محمد بن قاسم، شاہ ولی اللہ۔36

اس طرح تمام غیر مسلم طلبہ کو تعلیم کے مروّجہ دھارے میں رہتے ہوئے اسلام کی مذہبی تعلیمات جبراً پڑھنی پڑتی ہیں۔ دراصل قومی نصابِ تعلیم کی تازہ ترین دستاویز میں صاف طور پر یہ تاکید کی گئی ہے کہ:

> 'قرآنی اصولوں اور اسلامی طریقوں کو، درسی نصاب کا جزوِ لازم بنایا جائے تاکہ قرآن پاک کا پیغام تدریس کے عمل کے دوران اور تربیت کے مرحلے میں ہی شخصیت کا جزو بن جائے۔ پاکستان کی آئندہ نسلوں کو اس طرح تعلیم دی جائے اور ان کی تربیت اس طرح کی جائے کہ وہ اکیسویں صدی ایک سچے اور باعمل مسلمان بنیں اور نئے ہزاریے میں نہایت جرأت سے داخل ہوں۔37

قومی نصاب تعلیم اردو زبان کی تدریس سے درج ذیل مقاصد کے حصول کا تقاضہ کرتا ہے۔38

- طلبہ میں مذہب سے محبت اور مذہبی شخصیات کے لیے احترام پیدا کرنا۔
- خدا کی وحدانیت پر کامل یقین پیدا کرنا اور یہ جان لینا کہ اللہ تعالیٰ نے ہی اس کائنات کی تخلیق کی ہے۔
- یہ تسلیم کرنا کہ اسلامی طور طریقے ہی سب سے اعلیٰ ہیں۔
- اللہ تعالیٰ کے تمام پیغمبروں کے لیے حضرت محمدؐ، آپؐ کے اہل بیت، آپؐ کے رفقا، آئمہ اور قائدین کے لیے عقیدت کے جذبات پیدا کرنا اور یہ کہ ان کی تعلیمات کو جاننے اور انہی کے طریقے سے چلنے کی کوشش کرنا۔
- اسلامی دنیا سے محبت اور یگانگت کے جذبات برقرار رکھنا

- دوسرے مذاہب کے رہنماؤں، کتابوں اور عبادت گاہوں کا احترام کرنا۔
- جہاد کی برکتوں سے آگاہ ہونا اور اس (طالب علم) کے دل میں جہاد کے لیے شدید جذبات پیدا کرنا۔ اس طرح نصاب سے ہی بجائے خود پتہ چل جاتا ہے کہ وہ غیر مسلم طلبہ کے وجود اور ان کی ضرورتوں کی طرف سے کتنا لاتعلق ہے۔

## قرآن کریم کی لازمی خواندگی:

## پاکستان کے آئین کی غلط تشریح اور اس کی خلاف ورزی

اس کا دوسرا اور زیادہ تشویشناک حصہ وہ ہے جس میں غیر مسلم طلبہ کو قرآن کی خواندگی کا پابند کیا گیا ہے۔ واضح رہے کہ یہ نصاب اسلامیات کا نہیں ہے جس کا غیر مسلموں کے لیے سیکھنا ضروری نہیں بلکہ یہ نصاب اردو کا ہے جو ایک لازمی مضمون ہے۔

اردو کی نصابی کتب میں جو پہلی سے تیسری جماعت تک کے لیے ہیں اور جنہیں تمام عقائد کے طلبہ کے لیے پڑھنا ضروری ہوگا، قرآن کے اسباق بھی شامل ہیں۔ پہلی جماعت سے چل کر جس میں عربی کے حروف تہجی سے متعارف کردیا گیا ہے اور سبق کا عنوان 'اقراء' ہے درجہ دوئم کی اردو کتاب میں اوقاف تک جس کا عنوان 'اعراب' ہے، پھر تیسری جماعت کی اردو کتاب میں قرآن فہمی کے سبق تک اکاون میں سے سات اسباق قرآن پڑھنے کے بارے میں ہیں۔ غیر مسلم طلبا کے لیے بھی انہیں پڑھنا ضروری ہوگا اور امتحان پاس کرنے کے لیے اس کی تیاری کرنی ہوگی۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ ان درجات کے اردو نصاب میں اس کو شامل نہیں کیا گیا ہے۔ یہ صریحاً مذہبی اقلیتوں کے حقوق کی خلاف ورزی ہے۔

مارچ 2002ء کے قومی نصاب میں انگریزی کی خواندگی کے لیے درج ذیل مقصد کو لازمی قرار دیا گیا ہے:

> 'نصاب میں قرآن کے اصولوں اور اسلامی طور طریقوں کو جزوِ لازم بنایا جائے تاکہ قرآن پاک کا پیغام، تعلیم اور تربیت کے عمل کے دوران شخصیت میں شامل ہو جائے۔ پاکستان کی آئندہ نسلوں کو تعلیم اور تربیت سے باعمل مسلمان بنانا ہوگا۔' 39

یہ مقصد ظاہر طور پر قومی تعلیمی پالیسی کی تقلید کرتا ہے اور جو اسے آئینی ضرورت قرار دیتا ہے۔ آئین کا آرٹیکل 31(2) یہ کہتا ہے کہ:

پاکستان کے مسلمانوں کی ضرورت کے بموجب ریاست کی یہ کوشش ہوگی کہ:

1- قرآن اور اسلامیات کی تدریس کو لازمی قرار دے اور عربی زبان کے پڑھنے اور سیکھنے میں آسانی پیدا کرے۔

صاف ظاہر ہے کہ قرآن اور اسلامیات کا پڑھنا صرف مسلمانوں کے لیے لازمی ہے۔ انہیں لازمی مضامین میں شامل کرنا اور غیر مسلم طلبہ کو پڑھانا، پاکستان کے آئین کے آرٹیکل ۳۶ کی خلاف ورزی ہے جس میں لکھا ہے کہ 'ریاست اقلیتوں کے جائز حقوق اور مفادات کا تحفظ کرے گی۔'

نصاب وضع کرنے والوں نے اس طریقے سے اگر یہ سوچا کہ وہ غیر مسلم طلبہ میں اسلام پھیلا رہے ہیں تو وہ افسوسناک غلطی میں مبتلا ہیں۔ اس سے ان کو صرف یہی حاصل ہوگا کہ غیر مسلم آبادی کو اپنے سے دُور کردیں گے جس سے قومی یک جہتی کو شدید نقصان پہنچے گا۔

## (ج) نظریۂ پاکستان پر زور

بہت سے دانشوروں نے تاریخی ریکارڈ کی مدد سے نہایت شدومد کے ساتھ یہ بتایا ہے کہ قیام پاکستان کے وقت نظریۂ پاکستان کی اصطلاح جسے اب وضع کیا گیا ہے کا کوئی وجود نہیں تھا۔ جسٹس منیر نے نہایت صفائی سے اس کی نشاندہی کردی ہے کہ یہ اصطلاح پہلی بار کب ڈھالی گئی۔ اپنی کتاب 'جناح سے ضیاء تک' میں وہ لکھتے ہیں کہ:

> 'قائداعظم نے 'آئیڈیالوجی آف پاکستان' کے الفاظ کبھی استعمال نہیں کیے۔ قیام پاکستان کے پندرہ سال بعد تک نظریۂ پاکستان کے بارے میں کسی کو کچھ معلوم نہیں تھا، یہاں تک کہ جب سیاسی پارٹیوں کے مسودۂ قانون پر بحث ہورہی تھی تو جماعت اسلامی کے واحد رکن نے یہ الفاظ استعمال کیے۔ اس پر چوہدری فضل الٰہی نے جو حال ہی میں صدرِ پاکستان کے عہدے سے ریٹائر ہوئے ہیں، اپنی نشست سے اٹھ کر یہ اعتراض کیا

> کہ 'نظریۂ پاکستان' کی وضاحت کی جانی چاہیے۔ اس رکن نے جس نے اصل ترمیم کی تجویز پیش کی تھی جواب دیا کہ 'نظریۂ پاکستان اسلام ہے...'

اس طرح تحریک پاکستان میں نظریۂ پاکستان کے محاورے کی کوئی تاریخی بنیاد نہیں۔ اس میں کوئی حیرت کی بات نہیں کہ جماعت اسلامی اور جماعت کی سیاست سے قربت رکھنے والے افراد اس محاورے کا بے دریغ استعمال کرتے ہیں جیسا کہ جسٹس منیر نے بتایا کہ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ نظریۂ پاکستان کے الفاظ قائد نے اپنی زبان سے کبھی ادا نہیں کیے۔ اس کے باوجود نصاب کی دستاویزات میں اس امر پر اصرار کیا جارہا ہے کہ طلبہ کو بتایا جائے کہ نظریۂ پاکستان کے الفاظ قائد نے صریح طور پر ادا کیے تھے۔

> طلبہ نظریۂ پاکستان سے اس طرح واقف ہوں جیسا کہ قائداعظم نے واضح طور پر کہا تھا...40

مزید یہ کہ نصابی کتب لکھنے والے مصنفوں سے اسی دستاویز میں یہ مطالبہ کیا گیا ہے کہ:

> ... باب میں نظریۂ پاکستان کو پیش کیا جائے جس طرح قائداعظم نے صراحت کے ساتھ کہا تھا اور اس سے متعلق دستاویزی حوالے دیے جائیں۔

لہٰذا یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ کوئی بھی نصابی کتاب یہ حوالہ پیش نہیں کرسکی کہ مسٹر جناح نے کبھی نظریۂ پاکستان کے الفاظ استعمال کیے تھے۔ اس کے برعکس مسٹر جناح نے قومی اسمبلی میں 11 ستمبر 1947ء کے دن نام نہاد نظریۂ پاکستان سے بالکل مختلف تقریر کی تھی۔

جنرل ضیاالحق کے اسلامائزیشن کے زمانے میں اس اصطلاح کو مستحکم کیا گیا اور تعلیمی مواد کے ہر گوشے میں اس کے اظہار کو یقینی بنایا گیا۔ آج کل کی نصابی دستاویز میں اسے تقدس عطا کیا گیا اور جیسا کہ ذیل میں درج کردہ نمونے کے اقتباسات سے معلوم ہوگا کہ اسے عقیدے کا جزو بنا دیا گیا ہے۔

> نظریۂ پاکستان کو ایک تسلیم شدہ حقیقت کے طور پر پیش کیا جائے اور اس پر کوئی مباحثہ یا تنازعہ نہیں ہونا چاہیے۔ 41

> نظریۂ پاکستان کو ایک تسلیم شدہ حقیقت کے طور پر پیش کیا جائے، اسے اختلافی اور لائق

بحث نہ بنایا جائے۔42
کوشش یہ ہونی چاہیے کہ نصاب تعلیم ،نظریہ پاکستان اور اس کی سماجی ضرورتوں کے مطابق اوران کا نمائندہ ہو۔43
تاکہ نظریہ پاکستان نوجوان نسل کے شعور میں پیوست ہو جائے۔44
نظریہ پاکستان کی قبولیت کا اظہار ہو۔45
نظریہ پاکستان کا دفاع کرتے ہوئے خوشی ہوتی ہو۔46
اسلام اور نظریہ پاکستان کو سمجھتے ہوں اور اسے اپنے دل کی گہرائیوں میں محسوس کریں۔47
پاکستانی معاشرے کے سماجی واقتصادی اور سماجی وتہذیبی پہلوؤں کی تفہیم اور نظریہ پاکستان اور پاکستان کے قیام کی جدوجہد کو فروغ حاصل ہو۔48
مضامین کی تدوین اور تشکیل میں یہ خیال رکھا جائے کہ ان سے اسلام کی تبلیغ اور نظریہ پاکستان کے پہلو نکلتے ہوں۔49
تقاریر،تحریر اور مباحثوں کے لیے ایسے موضوعات کا انتخاب کیا جائے جو اسلام اور پاکستان کے بارے میں مثبت فکر کی نمائندگی کریں اور ایسے عنوانات سے گریز کرنا چاہیے جن سے اسلامی اقدار اور نظریہ پاکستان کی نفی اوران کی بے توقیری ہوتی ہو۔50
اساتذہ نظریہ پاکستان کا گہرائی کے ساتھ مطالعہ کریں۔51
وہ اسلام اور نظریہ پاکستان کو سمجھتے ہوں اور اسے دل کی گہرائی سے محسوس کریں۔52
ایسے مضامین جو اسلام اور نظریہ پاکستان سے گہری محبت پیدا کریں۔53
نظریہ پاکستان کے لیے احساس محبت پیدا کریں۔54
نظریہ پاکستان سے محبت۔55
نظریہ پاکستان کے ساتھ تعاون اور اس کی بقا کے لیے احترام کے جذبات میں اضافہ کریں۔56
گہرا مقصد: نظریہ پاکستان کا علم۔57
نظریہ پاکستان کے تحفظ اور ملک سے محبت کے جذبات پیدا کرنا۔58
اس کا اہل ہو کہ اسلام کی اہم اقدار اور روایات کی تبلیغ کرسکیں اور نظریہ پاکستان کے مطابق

قومی اقدار اختیار کریں۔59

ملک کے لیے محبت کے جذبات پیدا کریں اور نظریہ پاکستان کا تحفظ کریں۔60

نظریہ پاکستان سے آگہی میں گہرائی پیدا کریں۔61

طلبہ کو اس قابل بنائیں کہ وہ نظریہ پاکستان کی طرف اعتماد اور ذمہ دارانہ رویے کے حامل اور محب وطن ہوں۔62

نظریہ پاکستان کے معنی اور نوعیت کی وضاحت کریں۔نظریہ پاکستان میں محکم عقیدے کا اظہار ہو۔63

نصابی کتب لکھتے وقت ایسے مواد سے احتراز کیا جائے جو نظریہ پاکستان کے منافی ہو جس سے مختلف فرقوں کے احساسات مجروح ہوں یا جو کسی مسلمان شخصیت کے خلاف نفرت پیدا کریں۔64

اس مشق سے ناجائز طور پر صرف کٹر اسلامی سیاسی طاقتوں کو فائدہ پہنچتا ہے۔

یہ بات تسلیم کی جاسکتی ہے کہ ہر سیاسی قوت کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنے سیاسی نظریے کے مطابق ملک کے مستقبل کا تعین کرے۔اس اعتبار سے مذہبی وسیاسی نظریہ سازوں کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ نظریہ پاکستان کو ملک کی آئندہ پالیسیوں کی بنیاد قرار دیں لیکن جو بات سرے سے ناقابلِ قبول ہے وہ یہ کہ اسے تاریخی صداقت قرار دیں، اس مقصد کے لیے تاریخ کو مسخ کریں اور بالآخر قاری پر یہ تاثر چھوڑیں کہ تاریخی واقعات میں صداقت تلاش کرنا اہمیت نہیں رکھتا۔

نظریہ پاکستان کا مسئلہ محض یہ نہیں کہ وہ تاریخی طور پر غلط ہے بلکہ اس پر زور دینے سے غیر مسلموں کو یہ پیغام ملتا ہے کہ پاکستان صرف مسلمانوں کے لیے ہے اور غیر مسلموں کے لیے اس میں کوئی جگہ نہیں۔

## نفرت آمیز مواد

نظریہ پاکستان پر اصرار کے ساتھ ہی اس کا ایک لازمی جز ہندوستان سے اور ہندوؤں سے نفرت کرنا ہے۔

نظریہ پاکستان کے طرفداروں کے لیے پاکستان کے وجود کی تعریف صرف ہندوؤں کے

حوالے سے کی جاتی ہے اس لیے ہندوؤں کے چہرے ممکن حد تک سیاہ ترین بنا کر پیش کیے جاتے ہیں۔

ہندوؤں سے یہ مریضانہ نفرت صرف اس لیے ہے کہ نام نہاد نظریۂ پاکستان اس نفرت سے پیدا ہوتا ہے اور یہ حقیقت ہے کہ نظریۂ پاکستان سے پہلے کی نصابی کتب میں یہ نفرت نہیں تھی۔ تقسیم کے ساتھ خونیں فسادات کے نتیجے میں نوزائیدہ پاکستان کے اندر ہندوؤں سے شدید نفرت ظاہر ہونی چاہیے تھی لیکن اس زمانے کی نصابی کتب میں جو بیشتر تقسیم کے بعد لکھی گئی تھیں، وہ مریضانہ نفرت نہیں تھی جو آج کل کی نصابی کتب میں نظر آتی ہے۔ اس کے ثبوت میں چند مثالیں حاضر ہیں:

1- ابتدائی درسی کتابوں میں نہ صرف موئن جوداڑو، ہڑپہ اور ٹیکسلا وغیرہ کی قدیمی تہذیبوں کے بارے میں ابواب شامل ہوتے تھے بلکہ ہندو دیومالاؤں یعنی رامائن اور مہابھارت کا بھی تفصیل سے بیان ہوتا تھا اور کبھی کبھی ستائش کے انداز میں موریہ اور گپتا خاندان کی عظیم ہندو مملکتوں کا تذکرہ بھی ہوتا تھا۔
2- آزادی کی سیاست کے متعلق، قریب کی تاریخ میں بلاشبہ تعصب برتا جاتا تھا، لیکن پھر بھی اسکول کی درسی کتابوں میں مسٹر ایم کے گاندھی کے بارے میں ابواب شامل ہوتے تھے، جن میں اُن کے لیے ستائش کے الفاظ ہوتے اور ان کی خوبیوں کو سراہا جاتا تھا۔
3- تحریک آزادی کی تاریخ میں جہاں کسی قدر تعصب کا عنصر شامل ہوتا، پاکستان کے قیام کی وجہ کل ہند کانگریس اور اس کے رہنماؤں کی ہٹ دھرمی تھی جو مسلمانوں کو اپنے درمیان شریک کرنا نہیں چاہتے تھے، یہ 'ہندوؤں کی چالبازی' نہیں تھی۔
4- چند کتابوں میں یہ بھی واضح طور پر درج ہوتا تھا کہ بیشتر ممتاز مسلمان مذہبی رہنما قیام پاکستان کے شدید مخالف تھے۔

قیام پاکستان کے بعد پہلے چوبیس برس تک تاریخ کی تعلیم ایسی روشن خیالی پر مبنی ہوتی تھی، حالانکہ اس عرصے میں ہندوستان سے دو جنگیں بھی لڑی گئی تھیں۔ تحریری اور برقیاتی ذرائع ابلاغ اکثر ہندو مخالف پروپیگنڈے میں مبتلا ہو جاتے تھے، لیکن تعلیمی مواد بڑی حد تک ہندوؤں کے ساتھ نفرت سے پاک تھا۔ اس کے بعد یہ ہوا کہ ہندو پاک کی تاریخ اور جغرافیہ کی جگہ پاکستان

اسٹڈیز نے لے لی اور پاکستان کی تعریف ایک اسلامی ریاست کے طور پر کی جانے لگی۔ پاکستان کی تاریخ، اس برصغیر میں مسلمانوں کی تاریخ کے برابر ہوگئی۔ طلبہ کو اس علاقے کی قبل از اسلام تاریخ کے مطالعے سے محروم کردیا گیا۔ اس کا آغاز عربوں کے سندھ فتح کرنے کے ساتھ ہوا، اس کے بعد ایک ہی جست میں وسط ایشیا کے مسلمان فاتحین تک پہنچ گئے۔

اس کے ساتھ ہی سن ستر (70ء) کے عشرے میں ایک رجحان پیدا ہوا جس میں نظریۂ پاکستان پر زور دیا جانے لگا۔ اس عمل میں ایک نظریاتی ڈھانچے کی تشکیل ہوئی جس کے اندر رہتے ہوئے تاریخ پاکستان، خاص طور پر تحریک پاکستان کی تاریخ حقائق کی پرواہ کیے بغیر نئے سرے سے لکھی جانے لگی اور یہ بتایا گیا کہ پاکستان قرآن اور سنت کے اصولوں کے مطابق ایک سچی اسلامی ریاست کے قیام کی خاطر حاصل کیا گیا تھا۔ اس طرح وہ علما جنہوں نے پاکستان کے قیام کی شدید مخالفت کی تھی تحریک پاکستان کے ہیرو قرار پائے۔ قائداعظم ایک پاکیزہ صوم وصلوٰۃ کے پابند بنا دیے گئے۔ ہندوؤں کے لیے نفرت اور تذلیل کے جذبات کو ابھارا گیا۔ چند تازہ نصابی دستاویزات اور نصابی کتب میں اس نفرت کا اظہار جس طرح ہوتا ہے، اس کی کچھ مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔

نصابی دستاویزات میں تعلیم کے صریح مقاصد کو ذیل میں بیان کیا گیا ہے:

بچہ اس قابل ہو کہ ہندو اور مسلمان کے درمیان اختلافات کو سمجھ لے جس کے نتیجے میں پاکستان کے قیام کی ضرورت محسوس کی گئی۔ 65

ہندو مسلم اختلافات اور پاکستان کے قیام کی ضرورت کو سمجھ سکے۔ 66

ثقافت میں ہندو مسلم اختلافات، ہندوستان کے شر پسندانہ عزائم اور پاکستان سے اس کی جنگ (ہندوستان کے ساتھ تین جنگیں)۔ 67

ہندو مسلم اختلافات کے حوالے سے ان واقعات کی نشاندہی جن پر پاکستان کی بنیادیں قائم کی گئی۔ 68

نصاب کی مذکورہ بالا ہدایات کا جواب نصابی کتب نے اسی طرح دیا۔

ہندو، اسلام کے ہمیشہ سے دشمن رہے ہیں۔ 69

ہندوؤں کے مذہب نے انہیں اچھی باتیں نہیں سکھائیں۔ ہندوؤں نے کبھی بھی عورتوں کی

عزت نہیں کی۔70

ہندو مندروں میں عبادت کرتے ہیں جو تنگ و تاریک ہوتے ہیں۔ایک وقت میں ایک ہی شخص مندر میں داخل ہوسکتا ہے۔اس کے برعکس ہماری مساجد میں تمام مسلمان ایک ساتھ عبادت کرسکتے ہیں۔71

ہندوؤں کی سماجی برائیاں۔72

ہندو تنگ اور اندھیرے گھروں میں رہتے تھے۔اس زمانے میں بچپن کی شادی عام تھی۔ عورتوں کو معاشرے میں پست حیثیت دی جاتی تھی۔جب کسی عورت کا شوہر مرجاتا تھا تو عورت کو شوہر کے مردہ جسم کے ساتھ زندہ جلا دیا جاتا تھا۔اسے ستی کہتے تھے۔شدروں کو قتل کردینے کی کوئی سزا نہیں تھی لیکن ایک برہمن کا قتل بڑا سنگین جرم سمجھا جاتا تھا...تاہم نچلی ذات کے ہندوؤں کو یہ زبان سیکھنے کی اجازت نہیں تھی۔73

ہندوستان میں مسلمان بچے شلوار قمیض یا کرتا پاجامہ پہنتے ہیں اور ہندو بچے دھوتی بھی باندھتے ہیں۔74

ہندو یہ سمجھتے تھے کہ ہندوستان کے سوا کوئی اور ملک ہی نہیں، نہ ہندوستانیوں کے سوا دوسرے لوگ رہتے ہیں اور نہ دوسرے لوگوں کے پاس کوئی علم ہوتا ہے۔75 (اس فقرے کا مقصد ہندوؤں کو نیچا دکھانا ہے اور یہ بتانا ہے کہ البیرونی جب ہندوستان آیا تو مقامی لوگوں کا ردِعمل کیا تھا۔ظاہر ہے کہ یہ محض ایک جھوٹ تھا، جو گھڑ اگیا، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ اسکندر یونانی اس سے کئی صدی پہلے اس ملک میں آچکا تھا اور یہ کہ البیرونی جس سرزمین سے آیا تھا، گپتا اور موریہ خاندانوں کی حکومت وہاں تک پھیل چکی تھی اور یہ کہ عربوں نے سندھ کو البیرونی کی آمد سے پہلے فتح کرلیا تھا اور یہ کہ عربوں کی فتوحات اسماعیلیوں کے خلاف تھیں، جو بہت پہلے ملتان کے گردونواح میں آباد ہوگئے تھے اور یہ کہ عربوں کی ریاضی پر ہندوستان کے علم ہندسہ کے گہرے اثرات تھے۔وغیرہ)

ہندو پنڈت البیرونی سے حسد کرتے تھے، کیونکہ وہ علم میں البیرونی کا مقابلہ نہیں کرسکتے تھے،اس لیے انہوں نے البیرونی کو جادوگر کہنا شروع کردیا تھا۔76

(ایک کہانی 'دشمن پائلٹ' کسی ہندوستانی پائلٹ کے بارے میں جو پکڑا گیا تھا، قیاس یہ ہے کہ وہ ہندو تھا) اسے صرف یہ سبق سکھایا گیا تھا کہ مسلمانوں پر کبھی ترس نہ کھاؤ، مسلمان ہمسایوں کو

ہمیشہ پریشان کرتے رہو اور ان کو اتنا کمزور کر دو کہ وہ آزادی کو بھول ہی جائیں اور یہ کہ انہیں ٹھکانے لگا دینا ہی بہتر ہوگا۔ اسے یاد تھا کہ ہندوؤں نے کالی دیوی کو خوش کرنے کے لیے دوسرے عقیدے کے معصوم لوگوں کو دیوی کے چرنوں پر بھینٹ چڑھا دیا تھا اور یہ کہ دیگر تمام لوگوں کو اچھوت سمجھتے تھے۔ وہ جانتا تھا کہ اس کے ملک ہندوستان نے رات کے اندھیرے میں پاکستان پر حملہ کر دیا تھا تاکہ پاکستانی مسلمانوں کا خون بہا کر سارے برصغیر پر قبضہ کر لے۔ 77

ہندوؤں نے جو ہمیشہ کے موقع پرست ہیں، انگریزوں سے تعاون کیا۔ 78

ہندوؤں نے اپنی تقریروں میں برطانوی حکومت کی اور اس کی برکتوں کی تعریف کی۔ کانگریس میں ہندوؤں کی بالادستی تھی اور انہوں نے انگریزوں سے اچھے تعلقات پیدا کر لیے تھے۔ اس پارٹی نے ہندوؤں کے مفادات کے تحفظ کے لیے خوب کوششیں کیں۔ رفتہ رفتہ یہ ایک خاص ہندو تنظیم بن گئی۔ کانگریس کے زیادہ تر ہندو لیڈر، برصغیر میں مسلمانوں کے وجود کو گوارا کرنے کے لیے تیار نہیں تھے۔ انہوں نے مطالبہ کیا کہ مسلمان یا تو ہندو دھرم اختیار کر لیں یا ملک سے باہر نکل جائیں۔ یہ پارٹی حکومت سے اتنا قریب تھی کہ اس نے حکومت کو ایسا کوئی کام کرنے ہی نہیں دیا جس سے مسلمانوں کو فائدہ پہنچ رہا ہو۔ بنگال کی تقسیم کو بطور مثال پیش کیا جا سکتا ہے۔ 79

لیکن ہندو نہایت عیاری کے ساتھ برطانیہ کو یہ باور کرانے میں کامیاب ہو گئے کہ بغاوت (1857ء) کے تمام تر ذمے دار مسلمان تھے۔ ایک انگریز مسٹر ہومز نے دسمبر 1885ء میں ایک سیاسی پارٹی بنائی جس کا نام انڈین نیشنل کانگریس تھا۔ اس کا مقصد ہندوؤں کو سیاسی طور پر منظم کرنا تھا۔ 81

لہٰذا ہندوؤں اور کانگریس کی خوشنودی کے لیے برطانیہ نے سیاسی اصلاحات کا اعلان کیا۔ مسلمانوں کو ووٹ دینے کی اجازت نہیں تھی، ہندوؤں نے کسی مسلمان کے لیے ووٹ نہیں دیا۔ لہٰذا... 82 (کھلی دروغ بافی اور جھوٹ کہ مسلمان ووٹ دینے کے اہل نہیں تھے)۔

ہندو مسلم یک جہتی اپنے عروج پر خلافت تحریک کے زمانے میں نظر آئی، لیکن جونہی یہ تحریک تمام ہوئی، ہندوؤں کی مسلم دشمنی پھر اُبھر کر سامنے آ گئی۔ 83

نہرو رپورٹ نے ہندو ذہنیت کا پول کھول دیا۔ 84

قائد نے ہندوؤں کی چالبازیوں کو بخوبی سمجھ لیا تھا۔85

ہندوؤں نے اعلان کر دیا کہ کانگریس کی حکومت ہندوؤں کی حکومت ہے، پھر وہ مسلمانوں کو دہشت زدہ کرنے لگے۔86 ہندو 'غنڈوں' نے حکومت کی شہ پر (کانگریس کے دورِ حکومت میں) مسلمانوں کو قتل کرنا اور ان کی املاک کو جلانا شروع کر دیا۔87

ہندو ہمیشہ سے یہ چاہتے تھے کہ مسلمانوں کو ایک قوم کے طور پر کچل دیں۔ ہندوؤں نے مسلمانوں کی تہذیب اور ثقافت کو مٹا دینے کی بارہا کوششیں کیں۔ ہندو مسلمان اختلافات، شدھی اور سنگھٹن کی تحریکیں، ناپاک ہندو ذہنیت کی بہت نمایاں مثالیں ہیں۔88

انگریزوں نے ہندوؤں کی مدد سے ایک ظالمانہ حکمت عملی اختیار کر کے مسلمانوں کا انخلا شروع کیا تاکہ انہیں ایک قوم کے طور پر مٹا دے۔

انگریزوں نے بڑے پیمانے پر مسلمانوں کے قتل کی حکمت عملی اختیار کی (مسلمانوں کا بڑے پیمانے پر خاتمہ کیا)

مسلم اقلیتی صوبوں میں ہندو اکثریت نے مسلمانوں کی آبادی پر شدید مظالم توڑے۔ انہیں (مسلمانوں کو) یہ اجازت نہ تھی کہ آزادی سے اپنے مذہب پر عمل پیرا ہوں۔ مسلمانوں پر اور ان کی ثقافت پر ہندو قوم پرستی کو تھوپا جا رہا تھا۔ کل ہند کانگریس ایک خالص ہندو تنظیم بن گئی۔

کہاں تو مسلمانوں نے ان لوگوں کی ہر طرح سے مدد کی جو پاکستان سے جانا چاہتے تھے لیکن ہندوستان کے لوگوں نے مسلمانوں (مہاجروں) پر مظالم توڑے۔ انہوں نے بسوں، ٹرکوں اور ٹرینوں پر جو مسلمان مہاجرین کو لے کر جا رہی تھیں، حملے کیے، انہیں ہلاک کیا اور لوٹ لیا۔89

کرپس مشن کے بعد کانگریس نے 'ہندوستان چھوڑ دو' کا نعرہ لگایا، جس کے معنی یہ تھے کہ انگریز حکومت ہندوؤں کے حوالے کر کے ملک چھوڑ دیں۔90

1965ء کی جنگ کے بعد، ہندوستان نے بنگال کے ہندوؤں کے ساتھ سازش کی اور مغربی پاکستان کے خلاف بنگالیوں میں نفرت پھیلائی اور آخر میں دسمبر ۱۹۷۱ء میں مشرقی پاکستان پر حملہ کر دیا۔ اس طرح مشرقی اور مغربی پاکستان کو توڑ دیا۔91

پاکستانی بچے اپنے اسکولوں میں جو کچھ پڑھتے ہیں اسے جاننے کے بعد اگر وہ نامعقول نفرت میں مبتلا نہ ہوں تو حیرت ہو گی۔

### (د) بچوں پر زور ڈالنا کہ وہ جہاد اور شہادت کی راہ اختیار کریں

1979ء سے پہلے اور اس کے بعد کے تعلیمی مواد کے درمیان جہاد اور شہادت کے موضوعات میں واضح فرق پایا جاتا ہے۔ اسلامائزیشن کے زمانے سے پہلے کے نصاب اور درسی کتابوں میں اس کا کوئی ذکر نہیں تھا اور 1979ء کے بعد کے نصاب اور درسی کتب میں جہاد اور شہادت کے فضائل بیان کیے جاتے ہیں اور طلبہ پر زور دیا جاتا ہے کہ مجاہد اور شہید بنیں۔ ذیل کی مثالیں دیکھیے:

تعلیم کا حاصل: زندگی کے ہر دائرے میں جہاد کی اہمیت کو تسلیم کیا جائے۔ 92

تعلیم کا حاصل: جہاد کی برکتوں سے آگاہی ضروری ہو۔ 93

جہاد کی برکتوں سے واقفیت ہو اور اُن کے دلوں میں جہاد کے لیے لازمی طور پر شیفتگی پیدا کی جائے۔ 94

تصور: جہاد، موثر مقصد جہاد کے لیے ولولہ۔ 95

جہاد کے لیے محبت اور امنگ، تبلیغِ جہاد، شہادت اور قربانی، غازی، شہید... 96

جہاد کے موضوع پر تقریریں۔ 97

سرگرمی نمبر 4۔ جہاد اور شہادت پر تقریریں کرنا۔ 98

جہاد پر تقریریں کرنا۔ 99

جائزہ: جہاد، مسلم تاریخ اور ثقافت پر تقریر کرتے ہوئے اُن کے جوش وخروش کا جائزہ لینا۔ 100

تصور: جہاد، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر۔ 101

جہاد کی اہمیت۔ 102

موثر مقصد: نظریۂ پاکستان کے تصورات، مسلمان امت اور جہاد کے تصورات 103

کہانیاں: آٹھ اسباق: لوک کہانیاں (تمثیلی، مافوق الفطرت، اخلاقی، اسلامی، سیر وسفر اور مہمات، جہاد۔ 104

## حرفِ آخر

جنرل پرویز مشرف کی فوجی حکومت نے برسرِ اقتدار آنے کے بعد جن بنیادی اصلاحات پر عمل درآمد کا فیصلہ کیا ہے ان میں تعلیم کو تمام ترجیحات پر فوقیت دی جارہی ہے۔ خود وزیر تعلیم ایک معروف ماہر تعلیم ہیں اور ایک سماجی کارکن بھی ہیں۔ انہوں نے تعلیمی اصلاحات کے باب میں مشاورت اور غور و بحث کے ایک بسیط عمل کا آغاز کیا ہے جس کے نتیجے میں علاوہ دیگر باتوں کے نصاب پر نظرثانی کی جارہی ہے۔ کہا جاتا تھا کہ نصابی کتب پر نظرثانی اور انہیں دوبارہ لکھنے کا عمل دو سال پر محیط تھا۔ تاہم جہاں تک ان مسائل کا تعلق ہے، جو اس مقالے میں زیر بحث لائی گئی ہیں، صورتِ حال صریحاً جوں کی توں ہے۔ جو یہاں پیش کردہ مثالوں سے واضح ہے اور یہ مواد اس تعلیمی نصاب اور نصابی کتب سے جو تازہ ترین ہیں، پیش کی گئی ہیں۔

تعلیمی نظام کے سلسلہ وار عمل میں بہت سی کلیدی کڑیاں ہیں۔ اس کی ابتدا (1) تعلیمی پالیسی سے ہوتی ہے اور یہ (2) نصاب کے ارتقا سے ہوتی ہوئی (3) درسی کتب کی تیاری (4) کلاس روم میں تدریس اور (5) امتحانات تک پہنچتی ہیں۔ یہاں ہر مرحلے کی وضاحت مقصود نہیں، صرف یہ دکھانا مقصود ہے کہ اوپر جن خرابیوں کی نشاندہی کی گئی ہے وہ کس طرح مرحلہ وار بڑھتی آئی ہیں۔ یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ اساتذہ اس سارے سلسلے میں ایک محوری کردار رکھتے ہیں، کیونکہ اسکول کے اوقات میں جب کہ نوجوان ذہن ان کی گرفت میں ہوتے ہیں، سب سے زیادہ گہرا اثر انہی کا ہوتا ہے۔ انہی میں سے کچھ لوگ درسی کتاب لکھتے ہیں اور امتحانی سوالوں کے پرچے بناتے ہیں۔ انہی میں سے کچھ لوگ اس نظام کے اندر نصاب سازی کے ترقیاتی عمل میں اوپر تک پہنچتے ہیں۔ لہٰذا ناقص تعلیم پانے والے اور غیر تربیت یافتہ اساتذہ میں اس امر کی بڑی گنجائش موجود ہوتی ہے کہ وہ پورے تعلیمی نظام میں تباہی کا بیج بو دیں۔ وہ نہایت آسانی سے ذہنی تنگی پر مبنی نظریے کا شکار ہو جاتے ہیں اور اپنی خصوصی حیثیت کی بنا پر اس نظریے کی تبلیغ بھی کرتے ہیں۔

تعلیمی پالیسیوں کا اور ان میں تازہ ترین تعلیمی اصلاحات (Education Sector Reform) برائے سال 2001ء بھی شامل ہیں کا اگر مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ ساری دستاویزات نہایت محکم ہیں۔ بڑے عظیم مقاصد اور اعلیٰ جذبات کے ساتھ مرتب کی گئی

ہیں ۔صرف ایک یا دو جگہوں پر یہ بیان کیا گیا ہے کہ تعلیم کو پاکستان کی اسلامی بنیادوں کے مطابق ہونا چاہیے۔

تقریباً وہ سارے مسائل جن کا ذکر اوپر آیا ہے نصاب کی تدوین کی سطح پر نمودار ہوتے ہیں۔ یہ نصابی دستاویزات نہ صرف یہ کہ تعلیمی مقاصد کی واضح نشاندہی کرتی ہیں اور ان کے نتائج بھی بیان کرتی ہیں بلکہ اس کی تاکید بھی کرتی ہیں کہ درسی کتب کا مواد کیا ہونا چاہیے۔اس کے علاوہ درسی کتب کے مصنفوں اور اساتذہ کے رہنما اصول بھی متعین کرتی ہے۔وزارت تعلیم کے نصابی شعبے کو مزید یہ اختیار حاصل ہے کہ جب درسی کتب لکھی جائیں اور صوبائی ٹیکسٹ بک بورڈ کی سطح پر انہیں پیش کیا جائے تو متعین حدود سے انحراف کی صورت میں وہ کتب واپس کر دیں۔اکثر و بیشتر یہ اس وقت ہوتا ہے جب کتاب کے متن میں کوئی بات نظریاتی طور پر قابل گرفت ہو۔متن کی صحت میں کوئی عیب ہو یا کوئی تعلیمی مسئلہ قابل اعتراض ہو تو گوارا کر لیا جاتا ہے۔اس مضمون کا راقم ایک بار انگریزی کی چند درسی کتابیں، نصابی شعبے کے ایک عہدیدار کے پاس لے کر گیا اور یہ دکھانا چاہا کہ ان کتابوں میں گرامر کی سنگین غلطیاں موجود ہیں، لیکن یہ دیکھ کر حیرت ہوئی کہ وہ 'ماہر' زبان کی غلطیوں سے بالکل بے نیاز تھا اور اسے فخر اس بات پر تھا کہ چند کتابیں دوبارہ لکھی جانے کے لیے واپس کر دی تھیں، کیونکہ ان میں مقررہ نظریاتی مواد کم تھا۔

درسی کتب لکھنے والوں کو اپنے طور پر اشارہ مل جاتا ہے اور وہ سلامت روی کی راہ اپناتے ہیں۔کتاب لکھنے میں جو مالی فائدے ہوتے ہیں، انہیں محفوظ بنانے کے لیے وہ متن میں اس سے بھی زیادہ رنگ و روغن، لب و لہجہ اور نظریاتی مسالہ ڈال دیتے ہیں جو نصاب کے رہنما اصولوں کا تقاضہ ہوتا ہے۔اس سطح پر پہنچ کر مسئلہ گمبھیر ہو چکا ہوتا ہے۔

درسی کتب صوبائی ٹیکسٹ بک بورڈ کی سطح پر لکھی اور چھاپی جاتی ہیں۔اس کے مصنفوں کی فہرست پر نظر ڈالیں جو سال بہ سال چلے آرہے ہیں تو آسانی سے معلوم ہو جاتا ہے کہ ایک مافیا گروہ ہے، جس نے کتاب کی تصنیف کے مرحلے پر اپنے پنجے گاڑھ رکھے ہیں اور یقینی طور پر ایک منظم کوشش ہوتی رہی ہے کہ یہ کام انہی افراد کے پاس رہے جو نظریاتی اعتبار سے زیادہ پختہ کار نہیں۔

کلاس روم کے اس استاد یا استانی کو تو بہت ہی سادہ لوح سمجھا جائے گا جو محض مطبوعہ

موادکو دہرانے پر قناعت کرلے اور اس میں اپنے تعصبات اور ناقص خیالات شامل نہ کرے۔ لیکن ایسا نہیں ہوتا اور اس سطح پر آ کر مسائل شدید تر ہو جاتے ہیں۔

پاکستان میں جیسا کہ عام معمول ہے، کلاس روم میں تدریس کے دوران نظریں آخر سال کے نتائج پر لگی ہوتی ہیں۔ ان تمام برسوں میں امتحانی سوالات لامحالہ انہی ابواب سے پوچھے جاتے ہیں، جن میں نظریاتی جھکاؤ ہوتا ہے، چنانچہ اساتذہ اور طلبہ مجبور ہوتے ہیں کہ دوسرے تمام موضوعات سے زیادہ انہی نظریاتی موضوعات پر توجہ دیں۔ اس کے علاوہ اساتذہ طلبہ سے کہتے ہیں کہ اپنے جوابات میں زیادہ جوش اور جذبہ شامل کریں تاکہ ممتحن زیادہ نمبر دے۔ اس طرح ایک نوجوان ذہن کو تفرقے پر مبنی نظریات کی روش پر ڈال دیا جاتا ہے اور اس کی نفرت میں اضافہ ہوتا ہے۔

لہٰذا اس سلسلے کی زنجیر میں وزارتِ تعلیم کا نصابی شعبہ مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ قومی یک جہتی کے منافی مواد یہیں سے اور صوبائی ٹیکسٹ بک بورڈ سے نکلتا اور پھیلتا ہے۔ ان اداروں کو اگر سرے سے ختم نہیں کیا جا سکتا تو ان کی بنیادی صفائی ضروری ہے۔ محض قیادت کی تبدیلی سے کام نہیں چلے گا۔ کیونکہ یہ بات بار بار دیکھی جا چکی ہے کہ جہاں شدید نظریاتی اور فعال قسم کے افسران مضبوطی سے جمے بیٹھے ہوں، وہ سربراہ بالکل بے بس ہوتے ہیں۔

# References

1. Curriculum Document, Primary Education, Class K-V, 1995, p.41.
2. The above statement exists in all the curriculum documents of March 2002.
3. The National Early Childhood Education Curriculum was developed in early 2002 by the Curriculum Wing of the Government of Pakistan following instructions to this effect from the Education Sector Reform Action Plan, Itself released on January 1, 2002. ECE is the new name for what used to be called the Kachi Class I, the very first year of education, equivalent of kindergarten.
4. National Early Childhood Education Curriculum (NECEC), Ministry of Education, Government of Pakistan, March 2002, p.4.
5. Curriculum Document, Primary Education, Class K-V, National Bureau of Curriculum and Textbooks, Ministry of Education, Government of Pakistan, 1995, p.48.
6. *Ibid.*, p.41.
7. Integrated Curriculum, Class I-III, National Bureau of Curriculum and Textbooks, Ministry of Education,

Government of Pakistan, Islamabad, March 2002, p.7.

8. Urdu Curriculum (first and second language) for Class VI-VIII, National Bureau of Curriculum and Textbooks, Ministry of Education, Government of Pakistan, Islamabad, 1986, p.14.
9. National Curriculum English (Compulsory) for Class XI-XII, March 2002, p.7.
10. National Curriculum CIVICS for Class XI-XII, Government of Pakistan, Ministry of Education, Curriculum Wing, Islamabad, March 2002, p.10.
11. Curriculum Document, Primary Education, Class K-V, 1995, p.52.
12. Meri Kitab, for Class II, Punjab Textbook Board, Lahore, October 2001, p.36.
13. English, Class 6, Punjab Textbook Board, Lahore, March 2002, pp.35-37.
14. Meri Kitab, for Class II, Punjab Textbook Board, Lahore, October 2001, p.104.
15. The National Early Childhood Education Curriculum, pp.6,19.
16. Curriculum Document, Primary Education, Class K-V, 1995, pp.21, 27, 36, 42, etc.
17. *Ibid.*, p.48.
18. *Ibid.*, p.52.

19. National Curriculum, Social Studies for Class I-V, Government of Pakistan, Ministry of Education (Curriculum Wing) Islamabad, March 2002, p.8.
20. Curriculum Document, Primary Education, Class K-V, 1995, p.48.
21. *Ibid.*
22. *Ibid.*, pp.54-56.
23. Urdu for Class I, Islamabad and the Federal territories, Federal Ministry of Education, GOP, Islamabad.
24. Urdu for Class II, Islamabad and the Federal territories, Federal Ministry of Education, GOP, Islamabad.
25. Urdu for Class II, Punjab Textbook Board, Lahore, March 2001.
26. Urdu for Class III, Punjab Textbook Board, Lahore, March 2002. Note that Seven of the 19 lessons teach learning to read Qur'an. Also, the idea of selling books of five subjects in one volume forces students of all religions to buy Qur'ani Qaeda. Also note that Qur'ani Qaeda is not a part of the prescribed curriculum.
27. Urdu for Class IV, Punjab Textbook Board, Lahore, March 2002.
28. Urdu for Class V, Punjab Textbook Board, Lahore, March 2002.
29. Urdu for Class VI, Punjab Textbook Board, Lahore,

March 2002.

30. Urdu for Class VII, Punjab Textbook Board, Lahore, March 2002.
31. Urdu for Class VIII, Punjab Textbook Board, Lahore, March 2002.
32. Urdu for Class IX-X, Punjab Textbook Board, Lahore, March 2002.
33. Social Studies, Class III for Rawalpindi District, Punjab Textbook Board.
34. Social Studies, Class III for Karachi, Sindh Textbook Board.
35. Social Studies, Class IV, Punjab Textbook Board, Lahore.
36. Social Studies, Class V, Punjab Textbook Board, Lahore, March 2002.
37. National Curriculum English (Compulsory) for Class XI-XII, March 2002, p.7.
38. Urdu Curriculum (first and second language) for Class VI-VIII, National Bureau of Curriculum and Textbooks, Ministry of Education, Government of Pakistan, Islamabad, 1986, p.13.
39. National Curriculum English (Compulsory) for Class XI-XII, March 2002.
40. Pakistan Studies Curriculum for Class XI-XII, National

Curriculum Committee, National Bureau of Curriculum and Textbooks, Islamabad, 1986, p.3.

41. Curriculum Document, Primary Education, Class K-V, 1995, p.41.
42. Urdu Curriculum (First language) for Class IV-V, National Bureau of Curriculum and Textbooks, Ministry of Education, Government of Pakistan, Islamabad, March 2002, p.3.
43. National Curriculum CIVICS for Class IX-X, Government of Pakistan, Ministry of Education, Curriculum Wing, Islamabad, March 2002, p.4.
44. *Ibid.*, p.3.
45. Curriculum Document, Primary Education, Class K-V, 1995, p.140.
46. Urdu Curriculum (first and second language) for Class VI-VIII, National Bureau of Curriculum and Textbooks, Ministry of Education, Government of Pakistan, Islamabad, 1986, p.8.
47. Curriculum Document, Primary Education, Class K-V, 1995, p.58.
48. National Curriculum, Social Studies for Class I-V, Government of Pakistan, Ministry of Education (Curriculum Wing) Islamabad, March 2002, p.6.
49. Urdu Curriculum (First language) for Class IV-V,

National Bureau of Curriculum and Textbooks, Ministry of Education, Government of Pakistan, Islamabad, March 2002, p.25.

50. Curriculum Document, Primary Education, Class K-V, 1995, p.44.
51. *Ibid.*
52. *Ibid.*, p.58.
53. *Ibid.*, p.61.
54. National Curriculum CIVICS for Class IX-X, Government of Pakistan, Ministry of Education, Curriculum Wing, Islamabad, March 2002, p.14.
55. National Curriculum, Social Studies for Class I-V, Government of Pakistan, Ministry of Education (Curriculum Wing) Islamabad, March 2002, p.29.
56. *Ibid.*, p.43.
57. Social Studies Curriculum for Class VI-VIII, National Curriculum Committee, National Bureau of Curriculum and Textbooks, Islamabad, 1984, p.7.
58. Urdu Curriculum (first and second language) for Class VI-VIII, National Bureau of Curriculum and Textbooks, Ministry of Education, Government of Pakistan, Islamabad, 1986, p.41.
59. *Ibid.*, p.29.
60. Urdu Curriculum (Compulsory, optional and Easy

course), Class IX-X, National Bureau of Curriculum and Textbooks, Ministry of Education, Islamabad, 1988, p.4.

61. English Curriculum for Class IX-X, National Curriculum Committee, Government of Pakistan, Ministry of Education, Islamabad, 1986, p.7.
62. National Curriculum English (Compulsory) for Class XI-XII, March 2002, p.9.
63. National Curriculum CIVICS for Class IX-X, Government of Pakistan, Ministry of Education, Curriculum Wing, Islamabad, March 2002, p.15.
64. *Ibid.*, p.20.
65. Curriculum Document, Primary Education, Class K-V, Integrated and Subject Based, National Bureau of Curriculum and Textbooks, Ministry of Education, Government of Pakistan, Islamabad, 1995, p.151.
66. National Curriculum, Social Studies for Class I-V, Government of Pakistan, Ministry of Education (Curriculum Wing) Islamabad, March 2002, p.35.
67. *Ibid.*
68. *Ibid.*
69. Urdu, Class V, Punjab Textbook Board, Lahore, March 2002, p.108.
70. Muasherati Ulum for Class IV, Punjab Textbook Board, Lahore, 1995, p.81.

71. Muasherati Ulum for Class V, Punjab Textbook Board, Lahore, 1996, p.109.
72. Social Studies, Class VI, Punjab Textbook Board, Lahore, March 2002: p.59.
73. *Ibid.*, p.67.
74. Social Studies, Class VI, Punjab Textbook Board, Lahore, p.79.
75. Social Studies, Class VIII, Punjab Textbook Board, Lahore, March 2002, p.82.
76. *Ibid.*
77. Urdu, Class VI, Punjab Textbook Board, Lahore, March 2002, p.221.
78. Social Studies, Class VI, Punjab Textbook Board, Lahore, March 2002, p.141.
79. *Ibid.*, p.143.
80. Social Studies, Class VIII, Punjab Textbook Board, Lahore, March 2002, p.90.
81. *Ibid.*, p.94.
82. *Ibid.*, pp.94-95.
83. *Ibid.*, p.100.
84. *Ibid.*, p.102.
85. Social Studies, Class VII, Punjab Textbook Board, Lahore, n.d., p.51.
86. Social Studies, Class VIII, Punjab Textbook Board,

Lahore, March 2002, p.104.

87. Social Studies, Class VIII Punjab Textbook Board, Lahore, March 2002, pp.104-105.

88. M. Ikram Rabbani and Monawar Ali Sayyid, An Introduction to Pakistan Studies, The Caravan Book House, Lahore, 1995, p.12.

89. Ref 3, p.85.

90. Social Studies, Class VIII, Punjab Textbook Board, Lahore, March 2002, p.110.

91. Social Studies (in Urdu), Class V, Punjab Textbook Board, Lahore, p.112.

92. National Curriculum, Social Studies for Class I-V, Government of Pakistan, Ministry of Education (Curriculum Wing), Islamabad, March 2002, p.34.

93. Urdu Curriculum (Compulsory, optional and Easy course), Class IX-X, National Bureau of Curriculum and Textbooks, Ministry of Education, Islamabad, 1988, p.8.

94. Urdu Curriculum (first and second language) for Class VI-VIII, National Bureau of Curriculum and Textbooks, Ministry of Education, Government of Pakistan, Islamabad, 1986, p.13.

95. Social Studies Curriculum for Class VI-VIII National Curriculum Committee, National Bureau of Curriculum and Textbooks, Islamabad, Year 1984, p.16.

96. *Ibid.*, p.21.
97. Curriculum Document, Primary Education, Class K-V, 1995, p.56.
98. *Ibid.*, p.154.
99. National Curriculum, Social Studies for Class I-V, Government of Pakistan, Ministry of Education (Curriculum Wing) Islamabad, March 2002, p.33.
100. *Ibid.*, p.35.
101. *Ibid.*, p.34.
102. *Ibid.*
103. *Ibid.*, p.35.
104. Urdu Curriculum (First language) for Class IV-V, National Bureau of Curriculum and Textbooks, Ministry of Education, Government of Pakistan, Islamabad, March 2002, p.18.

# تعلیمی نصاب اور نظریاتی تصادم

روبینہ سہگل

گزشتہ چند ماہ سے اخبارات اور ذرائع ابلاغ میں ایک بحث نصابی کتب پر چل رہی ہے۔ اِس بحث میں بنیادی طور پر دو دھڑے شامل ہیں۔ ایک طرف حکومت کے وزراء، اہلکاروں اور مشیروں کا وہ گروہ ہے جس کے خیال میں مطالعہِ پاکستان، شہریت، تاریخ اور جغرافیہ کے مضامین میں تبدیلیوں کی ضرورت نہیں ہے اور اِن میں جو مواد شامل ہے وہ کسی طور پر خطرناک یا اشتعال انگیز نہیں ہے۔ دوسری طرف ایسے دانشور، محقق اور مبصرین ہیں جن کے خیال میں نصابی کتب میں ایسا مواد شامل ہے جو طلبہ کو مشتعل کرتا ہے اور تشدد اور نفرت کی ترغیب دیتا ہے۔ اِس گروہ کا موقف ہے کہ ایسے نصاب کو اور کتابوں سے ایسے مواد کو خارج کر دینا بہتر ہے تا کہ بچوں کے ذہنوں پر منفی اثر نہ ہو۔

اِس بحث کا مرکز ایس۔ڈی۔پی۔آئی کی وہ رپورٹ ہے جو 30 محققین نے مل کر تیار کی جن میں مؤرخ، تعلیم دان، اساتذہ، روشن خیال دانشور اور انسانی حقوق کے علمبردار شامل تھے۔ وزراء اور سرکاری اہلکاروں اور قومی اسمبلی کے ارکان کے شدید منفی ردِ عمل پر تعجب ہوتا ہے کیونکہ یہ کوئی نئی یا انوکھی بحث نہیں ہے بلکہ لگ بھگ 20 سال سے مورخین اور دانشور نصابی کتب کا تفصیلی تجزیہ کر رہے ہیں اور انہوں نے اِن کتابوں میں تعصبات اور یکطرفہ نظریات کی بار ہا نشاندہی کی ہے۔ خاص طور پر جنرل ضیاء الحق کے دور میں نصابی مواد کو تنقیدی نگاہ سے دیکھا گیا ہے اور اس میں جھوٹ، تعصب اور عدم رواداری کے عناصر پر تشویش کا اظہار کیا گیا ہے۔ ایس۔ڈی۔پی۔آئی کی رپورٹ تنقیدی جائزوں کی نت نئی کڑی ہے اور اِس میں جن تعصبات کا ذکر ہے، مثال کے طور پر مذہبی، صنفی، علاقائی، زبانی یا دیگر تعصبات، اُن پر مختلف مفکرین تقریباً دو

دہائیوں سے اپنے خیالات کا اظہار کر چکے ہیں اور زہریلے مواد کو تنقید کا نشانہ بنا چکے ہیں۔

اِس رپورٹ پر شدید ردِّعمل کا جواز یہ ہوسکتا ہے کہ چند مفاد پرست عناصر نہیں چاہتے کہ نصابی کتب میں کوئی تبدیلی آئے کیونکہ اُن کا مقصد ہے کہ ملک کے متوسط اور غریب طبقات کے بچوں کے ذہنوں کو اِس قدر نفرت اور زہر سے بھر دیا جائے کہ بوقت ضرورت وہ اِن کے ہاتھوں میں بندوق پکڑا کر اِنہیں تشدد پر مائل کر سکیں۔ اور اِن بچوں کو اپنے ذاتی وطبقاتی مفادات کی راہ میں قربان کرنا آسان ہو سکے۔

دنیا کے تمام ممالک اور قوموں میں، جہاں کہ جدید قومی ریاست کا قیام کیا گیا، نصابِ تعلیم پر کنٹرول ریاست کے نظریاتی اِدارے چاہتے ہیں۔ ریاست علم اور اِس کے پھیلاؤ پر اپنا غلبہ اِس لئے چاہتی ہے کیونکہ قومی ریاست کو مخصوص طرز کے شہریوں کی ضرورت ہوتی ہے، ایسے شہریوں کی جو فرمانبردار ہوں، تابعدار ہوں اور حکمرانوں کی اطاعت کرنا جانتے ہوں۔ اکثر قومی ریاستوں کی کسی دوسری قوم یا ریاست سے دُشمنی ہوتی ہے اور وہ نصابِ تعلیم کے ذریعے آنے والی پود کو اِس دُشمنی سے آگاہ کرنا چاہتی ہیں اور جنگ کے لئے تیار کرنے کی خواہاں ہوتی ہیں۔ نتیجتاً بچوں میں ایک محدود اور نفرت بھری قومیت کے جذبات کو اُبھارا جاتا ہے اور دُشمنوں سے جنگ کے لئے ہر دم تیار رہنے پر آمادہ کیا جاتا ہے۔ طلبہ میں قربانی اور ایثار کے جذبات کو فروغ دیا جاتا ہے تاکہ وہ مفاد پرست حکمرانوں کی خاطر لڑنے مرنے پر تیار ہو جائیں۔ اِس مقصد کے لئے اُنہیں دُشمن کے ظلم وتشدد اور ناانصافی کی تفصیل دی جاتی ہے تاکہ طلبہ میں انتقام اور غصہ کے جذبات رونما ہوں۔ مثال کے طور پر دوسری عالمی جنگ سے قبل جرمنی اور جاپان کے نصاب میں ایک نفرت آمیز قوم پرستی اور جنگجو اقدار کثرت سے موجود تھے۔ جنگ میں شکست کے بعد جاپان اور جرمنی دونوں ممالک میں نصاب میں تبدیلیاں لائی گئیں تاکہ انتقامی اور عسکری ذہن کی بجائے ایک روادار، روشن خیال اور امن پسند ذہن کی تعمیر کی جا سکے۔[1]

---

1. مبارک علی۔ تاریخ اور نصابی کتب 2003ء۔
روبینہ سہگل۔ قومیت، تعلیم اور شناخت۔ فکشن ہاؤس 1997ء۔
طارق رحمان۔ نصابی کتب میں دشمنوں کا تصور 2002ء۔
رقیہ جعفری۔ نصاب میں صنفی تفریق۔ 1988ء۔ عورت فاؤنڈیشن۔

اگرچہ تمام مضامین میں جنگجو قسم کے یا پھر متعصب نظریات شامل کئے جاتے ہیں، اِن کی کثرت اُن مضامین میں ہوتی ہے جو ہماری شناخت کی تعمیر کرتے ہیں۔ اِن میں معاشرتی علوم کا کردار سرِ فہرست ہوتا ہے۔ تشخص کی تعمیر میں تاریخ کے مضمون کو بروئے کار لایا جاتا ہے اور تاریخ میں سے مخصوص واقعات کو چُن کر ایک خاص نقطۂ نظر سے پیش کیا جاتا ہے تاکہ طلبہ پر ایک طے شدہ اثر مرتب ہو۔ دوسرے واقعات، جو کسی من پسند نظریئے کی تردید کرتے ہوں، اُن پر خاموشی اختیار کر لی جاتی ہے یا اُنہیں دبا دیا جاتا ہے۔ لہٰذا کوئی مؤرخ کون سے واقعات کا انتخاب کرتا ہے اور کون سے نظر انداز کر دیتا ہے، اِس سے اُس کی نظریاتی سوچ کا اندازہ ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر سوویت یونین میں سوشلسٹ نظریات اور واقعات کو تعریفی انداز میں پیش کیا جاتا تھا اور پارٹی کے سربراہوں کو سراہا جاتا تھا۔ اور تمام ایسے واقعات کو دبا دیا جاتا تھا جو پارٹی کے غلط کاموں کو اُجاگر کریں۔ آجکل یہی حال امریکہ میں ہے جہاں افغانستان اور عراق سے متعلق تمام ایسے معاملات پر خاموشی کا پردہ ڈال دیا جاتا ہے جو اِس بات کی غمازی کرتے ہیں کہ امریکہ اور برطانیہ نے جھوٹ اور دھوکے پر مبنی جواز فراہم کر کے حملہ کیا اور اُن کے خلاف عراق میں شدید مزاحمت ہو رہی ہے۔ اَب عراق کی تاریخ نئے سرے سے لکھی جا رہی ہے جس میں صدام حسین کی سفاکی کو اُجاگر کیا جائے گا اور امریکہ کو ایک ظالم سے آزاد کروانے والا ہیرو بنایا جائے گا۔ اگرچہ تاریخ میں کئی پہلو اور زاویئے ہوتے ہیں، طاقتور ممالک اور حکمرانوں کی مسلسل کوشش رہتی ہے کہ وہ تاریخ کو اپنے عزائم کے لئے استعمال کریں۔ لہٰذا تاریخ اکثر فرقہ وارانہ، مذہبی، قومیت، عسکریت یا دیگر تعصبات کا شکار ہو جاتی ہے۔ طلبہ کو صرف ایک زاویہ فراہم کر دیا جاتا ہے تاکہ وہ کوئی متبادل نظریہ حاصل نہ کر سکیں۔ اِس کا واحد حل یہی ہے کہ طلبہ کو مختلف مورخوں کے نقطۂ نظر سے آگاہ کیا جائے اور اُن طریقوں سے آشنا کیا جائے جو ایک مورخ حقائق حاصل کرنے کی غرض سے استعمال کرتا ہے۔ مثال کے طور پر تاریخی دستاویزات، خطوط، ریکارڈ اور تاریخی مقامات کا مشاہدہ۔

جھوٹ بولنے کے کئی انداز ہوتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ کوئی غلط بیانی کر دی جائے۔ دوسرا یہ کہ کوئی اہم بات بتانے سے گریز کیا جائے۔ اِس قسم کا جھوٹ ہماری شہریت اور تاریخ کی کتابوں میں 1971ء کے واقعات سے متعلق ملتا ہے۔ اِن کتابوں میں ہمیں اکثر صرف یہ بتا دیا جاتا ہے کہ کچھ ہندوؤں اور بھارت کے لیڈروں نے مل کر مشرقی پاکستانیوں کو مغربی پاکستان کے خلاف

بھڑکایا اور اِس سازش کے نتیجے میں مشرقی پاکستان ایک علیحدہ ریاست بن گیا۔لیکن اِن کتابوں میں مغربی پاکستان کے حکمرانوں اور فوج کے کردار پر پردہ ڈال دیا جاتا ہے۔ یہ نہیں بتایا جاتا کہ کئی برس سے مشرقی پاکستان کا استحصال ہو رہا تھا،اور جب 1970ء کے انتخابات میں مشرقی پاکستان کی جماعت عوامی لیگ بھاری اکثریت سے جیت گئی تو مغربی پاکستان کے حکمرانوں اور فوج نے اقتدار منتقل کرنے سے انکار کر دیا۔ اِس وجہ سے وہاں بغاوت ہوئی اور ایک نیا ملک بنگلہ دیش دنیا کے نقشے پر رونما ہوا۔ اِسی قسم کے تعصبات آجکل بھارت میں بی۔ جے۔ پی، آر۔ایس۔ایس، بجرنگ دَل، وی۔ایچ۔پی جیسی جماعتیں کر رہی ہیں۔ ہندوتوا کے تصور کے تحت بھارت کی کتابوں میں تبدیلیاں کی جا رہی ہیں اور بھارت کو دنیا کی سب سے قدیم، سب سے برتر اور اعلیٰ تہذیب کے طور پر پیش کیا جا رہا ہے۔ مسلمانوں کو ہر برائی کا سرچشمہ ٹھہرایا جا رہا ہے اور ودیا بھارتی ایجوکیشنل ٹرسٹ کے شیشومندروں میں مسلمانوں کے خلاف بے حد زہریلا اور اشتعال انگیز مواد بھرا جا رہا ہے۔ اِس عمل کے خلاف انڈیا کے مفکرین، انسانی حقوق کے علمبردار، مورخ اور دانشور عمل پیرا ہیں اور شدید جدوجہد کر رہے ہیں۔ اِسی قسم کی جدوجہد امریکہ میں کئی برس سے نوم چومسکی، مائیکل ایپل، ہنری جروع کر رہے ہیں، انگلستان میں یہ کام مائیکل ینگ اور بیزل برنسٹین کر رہے ہیں اور فرانس میں تعلیمی تعصبات پر کام پیئر بورڈو اور لوئی ایلتھوزر نے کیا ہے۔ بھارت میں تعلیم کے ماہر کرشن کمار اِس کام میں پیش پیش ہیں۔

جہاں تاریخ گزرے ہوئے وقت اور حال کے بارے میں علم فراہم کرتی ہے، وہاں جغرافیہ ہمیں دھرتی اور جگہ کے بارے میں بتاتا ہے۔ جغرافیہ میں اِس قسم کے تصورات موجود ہیں جن کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں، مثال کے طور پر 'اسلامی دنیا کے پہاڑ'، 'اسلامی دنیا کے دریا' وغیرہ کیونکہ بچہ آسانی سے اِس غلط فہمی میں پڑ سکتا ہے کہ 'اسلامی دنیا' کسی ایک ملک کا نام ہے جس کے خدوخال کی بات ہو رہی ہے۔ اِس طرح علمِ شہریت کا کام یہ نہیں ہے کہ لوگوں کو اطاعت گزار اور تابعدار بنایا جائے بلکہ لوگوں میں تنقیدی نقطۂ نگاہ پیدا کرنا ضروری ہوتا ہے تا کہ لوگ اپنے حقوق سے واقفیت حاصل کر لیں اور ریاست میں قانون اور آئین کی بالادستی کو سمجھ سکیں اور اِس بات کو جان لیں کہ طاقت کا سرچشمہ عوام ہوتے ہیں اور حکمرانوں کی جوابدہی عوام کو ہونی چاہئے۔ علمِ شہریت کو رجعت پسند اور فرسودہ خیالات پھیلانے کے لئے استعمال کیا جا رہا ہے، اور شہریت کے

تصور کو مذہبی بنیادوں پر تقسیم کیا جا رہا ہے۔ مثال کے طور پر جہاں شہریوں کے حقوق و فرائض کا ذکر آتا ہے، وہاں مسلمان اور غیر مسلم شہریوں کے حقوق و فرائض مختلف بیان کیے جا رہے ہیں جبکہ ہر شہری، خواہ وہ کسی بھی مذہب، فرقہ یا علاقے سے تعلق رکھتا ہو، قانون کی نظر میں برابر ہونا چاہیے۔ علمِ شہریت کا یہ کام نہیں ہے کہ شہریوں کے حقوق و فرائض میں عدم برابری پیدا کرے۔

معاشرتی علوم سائنسی علوم کی نسبت قدرِ زیادہ نظریات کے حامل ہوتے ہیں۔ چنانچہ اِن علوم کو پڑھانے میں صرف ایک نقطۂ نظر فراہم کرنا خطرناک ہوتا ہے۔ اِن علوم کو پڑھانے کا تنقیدی طریقہ یہ ہے کہ کسی بھی واقعہ، امر یا دور کے بارے میں مختلف، متضاد اور متصادم نقطہ نظر پیش کیے جائیں اور طلبہ سے کہا جائے کہ وہ خود اپنی آراء قائم کریں کہ کون سا نقطۂ نظر اُن کے نزدیک صحیح ہے اور وجوہ بیان کریں۔ اِس طرح طلبہ میں انتخابی صلاحیت پیدا ہوتی ہے اور وہ دو یا دو سے زائد نقطۂ نظر کا موازنہ کر کے اپنے نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں۔ اسی طرح اُن کی ذہنی نشوونما ہوگی اور وہ تنقیدی سوچ کے اہل ہو جائیں گے۔

ایک اچھی تعلیم کا مقصد صرف یہ نہیں کہ طلبہ کو بے شمار حقائق فراہم کر دیے جائیں۔ بلکہ حقائق کے مابین تعلقات کا سمجھنا اور تصورات پیدا کرنا، ایک اچھی تعلیم کا نصب العین ہوتا ہے۔ طلبہ کو معلوم ہونا چاہیے کہ کوئی مؤرخ، ماہر جغرافیہ یا علمِ شہریت کا ماہر حقائق کیونکر حاصل کرتا ہے۔ اِن حقائق کے حاصل کرنے میں کون سے عوامل ہوتے ہیں مثال کے طور پر تاریخی دستاویزات کے خطوط اور خط و کتابت کا معائنہ وغیرہ۔ ہمارے طلبہ کو سائنس کے مضامین میں تو اکثر وہ طریقہ کار بتایا جاتا ہے جس کے ذریعے ہم سائنسی حقائق حاصل کرتے ہیں، لیکن معاشرتی علوم میں ہم طلبہ کو کسی ایسے طریقہ کار سے واقف نہیں کرواتے جس کے ذریعے کوئی مورخ یا فلسفہ دان اپنے نتائج پر پہنچتا ہے۔ اِسی لئے اکثر ایسے علوم حتمی معلوم ہوتے ہیں اور یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ اِن کو چیلنج نہیں کیا جا سکتا۔ تعلیم کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ہر تھیوری، ہر زاویہ، ہر نظریہ قابلِ تنقید ہو اور چیلنج کیا جا سکے تاکہ بحث و مباحثہ ہو اور طلبہ خود نتائج اخذ کریں۔ اِس طرح اُنہیں معلوم ہوگا کہ معاشرے میں کوئی حتمی سچ نہیں ہوتا بلکہ لوگوں، مفکرین اور ماہرین کی آراء ہوتی ہیں۔

ایک اچھی تعلیم کا مقصد طلبہ کو رجعت پسند اور تنگ نظر بنانا نہیں ہوتا۔ بلکہ ایک اچھی تعلیم وہ ہوتی ہے جو طلبہ کو کشادہ ذہن بنائے، تنقیدی سوچ کے قابل بنائے، موازنہ کرنے اور فیصلہ کرنے

کی قوت فراہم کرے، تجزیہ اور تجزیہ کرنا سکھائے اور اپنے آزادانہ نظریہ کی تعمیر کی اہلیت فراہم کرے۔ یعنی تعلیم کا مقصد ذہنی اور علمی نشوونما ہے نا کہ تنگ نظری اور واحد سچ کو بنا سوال کئے قبول کرنا۔

مندرجہ بالا بحث کی روشنی میں اگر اُس مکالے کو دیکھا جائے جو آجکل منظر عام پر گرما گرم ہے تو اندازہ ہوتا ہے کہ حکومت کے اہلکار، وزراء اور اسمبلی کے کچھ ارکان تعلیم اور خاص طور پر معاشرتی علوم کو محض ریاست کے حاوی نظریات کے تحت مرتب کرنا چاہتے ہیں۔ اِن حاوی نظریات میں ہمارے حکمراں طبقات کے مفادات پنہاں ہیں۔ عام لوگوں کو صرف اِس لئے یہ خیالات دیئے جاتے ہیں تا کہ وہ حکمرانوں کے مفادات کے تحفظ کے لئے قربانیاں دینے پر آمادہ ہو جائیں۔ اِن حاوی نظریات میں لوگوں کا اپنا کوئی فائدہ نہیں ہوتا، صرف حکمرانوں کا ہوتا ہے۔

گزشتہ دو عشروں میں متعدد مفکرین، تعلیم دانوں اور مورخوں نے ہمارے تعلیمی نصاب پر تفصیلی اور تنقیدی مقالے اور کتابیں لکھے ہیں۔ ایس۔ ڈی۔ پی۔ آئی کی رپورٹ نے کوئی نئی یا انوکھی بات نہیں بتائی۔ لیکن اِس کی تجاویز کو مسترد کرنے اور اِس پر نظریاتی حملے کرنے کی وجہ صرف یہ ہوسکتی ہے کہ حکمران لوگوں کو ایک واحد نظریئے سے آشنا کرانا چاہتے ہیں جو صرف اُن کے ذاتی مفاد میں ہے۔

# مغل بادشاہوں کے معاشی حالات: شعراء کی نظر میں

ڈاکٹر شہناز بیگم

مغل بادشاہوں کی معاشی حالت اس دوران کتنی بدحال تھی۔ اس کا اندازہ لگانا بے حد مشکل ہے۔ تاریخی ماخذ کے علاوہ اردو شاعری میں مغل بادشاہوں کی بدحال معاشی حالت کا تذکرہ ملتا ہے۔ میر تقی میرؔ، سوداؔ، مصحفیؔ، جعفر علی حسرتؔ وغیرہ اس دور کے تقریباً ہر ایک شاعر نے بادشاہ کی معاشی حالت کو نمایاں کیا ہے۔ مندرجہ ذیل شعر میں میر تقی میرؔ نے بادشاہ کی اقتصادی حالت کو ان الفاظ میں اس طرح نمایاں کیا ہے: ؎

آٹھ آنے ہیں شاہ پر بھاری
اس کی لوگوں نے کی ہے اب خواری (1)

میر تقی میر کے اس شعر سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس عہد میں اقتصادی حالات اتنے خراب ہو گئے تھے کہ بادشاہ تک پر ایک چھوٹی سی رقم بھی بار تھی۔ شہزادوں اور شہزادیوں کی حالت غرباء سے بھی بدتر تھی۔ اسپیر (Spear) کا کہنا ہے کہ ''ان شہزادوں کو مر جانے دیا جاتا تھا لیکن کوئی مزدوری یا ملازمت محض اس وجہ سے نہ دی جاتی تھی کہ یہ کام ان کے شایان شان نہ تھا۔ ان کے حالات جانوروں سے بھی بدتر تھے۔''(2)

اسی طرح شہزادہ عالی گوہر (3) کا دیوان شاکر علی بیان کرتا ہے، ایک بار اس نے شوربے کا ایک گھڑا شہزادے کو جانچ کے لئے بھجوایا تو اس نے کہا یہ محل کی عورتوں کو دے دو کیونکہ محل میں تین دن سے چولہا نہیں جلا تھا۔''(4)

مصحفیؔ نے شاہی گھرانے کی خستہ حالی کو اس طرح نمایاں کیا ہے: ؎

احوال سلاطیں کی لکھوں کیا میں خرابی
یعنی کہ مہ عید اب ان کو لب ناں ہے

فاقوں کی زبس مار ہے بے چاروں کے اوپر
جو ماہ کہ آتا ہے وہ ماہِ رمضاں ہے (5)

مصحفی کی طرح سے میر تقی میر نے بھی مندرجہ ذیل اشعار میں بادشاہ کی اقتصادی بدحالی کی طرف اشارہ کیا ہے:

دینے کا ہو کہیں ٹھکانا بھی
جود کو چاہئے زمانا بھی
یاں نہیں شہہ کے گھر میں دانا بھی
کبھو ہوتا ہے پینا کھانا بھی
ورنہ بھوکے رہے ہیں بیٹھے نڈھال (6)

مغل بادشاہوں کی عیش پرستی کی وجہ سے بھی اقتصادی حالات اور بھی زیادہ خراب ہو گئے۔ غربت، افلاس، بے کاری اور مالی وسائل کی کمی جیسے اسباب نے مغل شہزادوں کی زندگی پر گہرا اثر ڈالا۔ اخراجات کی تنگی کے باعث مغل شہزادے آپس میں لڑائی جھگڑوں میں مصروف رہا کرتے تھے۔ یہ اپنے اخراجات کو پورا کرنے کے لئے مہاجنوں سے قرض لیتے تھے۔ عموماً یہ قرض کو ادا بھی نہیں کر پاتے تھے "جب ان کے پاس پیسے ختم ہو جاتے تھے تو یہ اپنے گھروں میں شور مچاتے تھے۔ بادشاہ کی رہائش ان سے دور نہیں تھی ان کا ایک ایک لفظ سنتا۔" (7)

محمد رفیع سودا نے ان حالات کو اس طرح سے واضح کیا ہے:

مچا رکھی ہے سلاطینوں نے یہ توبہ دھاڑ
کوئی تو گھر سے نکل آئے ہیں گریباں پھاڑ
کوئی در اپنے پہ آوے دے مارتا ہے کواڑ
کوئی کہے جو ہم ایسے ہیں چھائے ہیگی پہاڑ
تو چاہئے کہ ہمیں سب کو زہر دیجئے گھول (8)

جعفر علی حسرتؔ کے مطابق

رہے بچارے سلاطین کا حال سو کیا
کسی کے مرنے کی نوبت کوئی پڑا ہے نڈھال (9)

احمد شاہ بادشاہ کے عہد میں منصب داروں سے لے کر چھوٹے چھوٹے نوکروں تک کی تنخواہ تین سال سے چڑھی ہوئی تھیں، بھوکوں مرتے سواروں نے اپنے گھوڑے بیچ ڈالے تھے۔ پیدل فوج کے بدن پر کپڑے تک نہیں ہوتے تھے، شاہی جانوروں کو چارہ بھی نہیں ملتا تھا۔ جب بادشاہ کی سواری باہر جاتی تو اس کے ساتھ کوئی نہیں ہوتا'' کبھی کبھی تو شاہی نوبت اور نشان بھی ساتھ نہیں ہوتا'' جعفر علی حسرتؔ نے ان واقعات کو مندرجہ ذیل اشعار میں ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

وہ شہ سپہر کے انجم نمط سی جس سپاہ
سو اس کی ڈیوڑھی پہ کئی پیادے ہیں بحال تباہ
سو مارے فاقوں کے مرتے ہیں چھٹانے تنخواہ
کہیں ہیں ہم کو ملے کیا خوراک خاص کو آہ
سحر کو تب ہو جو بھیجے کڑوریا کتوال (10)

اس طرح اقتصادی بدحالی کے باعث بادشاہ کی بیگمات اور شہزادوں کو محل کا ساز و سامان بیچ کر گذارا کرنا پڑ رہا تھا مصحفیؔ نے ان حالات کو بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

گل جائے زباں میری کروں، ہجو گران کی
یہ تنگ معاشی کا سلاطین کی بیاں ہے (11)

جادو ناتھ سرکار نے شاکر خاں کے حوالے سے لکھا ہے'' احمد شاہ کے گدی پر بیٹھنے کے کچھ وقت بعد ہی اس حد تک حالات ابتر ہو گئے کہ شاہی دربار میں جو چیزیں تھیں ان کی فہرست بنائی گئی۔ یہ چیزیں دکانداروں کو بیچی گئیں اور اس طرح جو روپیہ ملا اس سے فواج کی تنخواہ چکائی گئی یہ چیزیں تھیں قالین، کھانا بنانے کے برتن، تھالیاں، کتابیں، بینڈ باجوں کا سامان اور دیگر سب کارخانوں کی چیزیں۔''(12)

'' سلاطین کی رہائش گاہیں اونچی دیواروں میں گھری ہوئی ہیں کہ کوئی ان کے اندر نہ دیکھ سکے ان کے درمیان لاتعداد جھونپڑیاں ہیں۔ جن میں یہ ذلت کے مارے لوگ رہتے ہیں۔ جب

کبھی قلعہ کا دروازہ کھلتا ہے۔تو ان غریب مفلس، نیم برہنہ و نیم بھوکے لوگوں کا ہلہ ہوتا ہے اور ہمارے اردگرد کھڑے ہو جاتے ہیں۔ان میں سے کچھ تو جوان ہیں اور کچھ بادشاہ کے بچے ہیں۔ جن کی مائیں یا تو مرگئی ہیں یا پھر ٹھکرادی گئیں۔(13) (انگریزی سے ترجمہ)

اس طرح شاہی خاندان کے وہ لوگ جو رشتہ در رشتہ دور دراز پیڑھی پہ پہنچ کر منسلک تھے وہ بھی روٹی تک کے محتاج تھے۔راسخ کے مطابق۔

بیان کیا ہو، بے مہریٔ آسماں
ہیں اہل زمین اس کے ہاتھوں بہ جاں
کیا اس کی گردش نے عالم تباہ
کیا تاج شاہی کو کشکول آہ
شہوں کو بھی اس نے گدا کر دیا
غم فقر میں مبتلا کر دیا (14)

## امراء کی معاشی حالت

بادشاہ کی طرح سے امراء کی بھی معاشی حالت بدحال تھی۔ جاگیرداری بحران کے باعث امراء کی معاشی حالت بے حد اثر انداز ہوئی۔ کیونکہ ان کی اقتصادی حالت کا انحصار جاگیروں سے ہونے والی آمدنی پر تھا۔لیکن جب جاگیروں سے آمدنی ہونا بند ہوگئی تو ان کو اقتصادی طور پر بے حد مشکلات کا سامنا کرنا پڑ رہا تھا۔محمد رفیع سودا نے اس پہلو پر ان الفاظ میں روشنی ڈالی ہے:

سپاہی رکھتے تھے نوکر امیر دولت مند
سو آمد ان کی تو جاگیر سے ہوئی ہے بند (15)

اس عہد میں جاگیروں پر مرہٹوں، جاٹوں اور سکھوں نے قبضہ کرلیا تھا، جس کی وجہ سے امراء کی آمدنی کا ذریعہ ختم ہوگیا۔امراء کے ساتھ ساتھ ان کے خاندان کے ہر فرد کو مفلسی کی زندگی گزارنا پڑ رہی تھی۔

اس طرح امراء کی جاگیریں اس دوران بے اثر و بے وقر ہوگئیں تھیں۔ان سے لگان وصول کرنا تقریباً ناممکن ہوگیا تھا۔جن مسائل کا سامنا اس دوران امراء کو کرنا پڑ رہا تھا۔اس پہلو

کے بارے میں سوداؔ کا کہنا ہے کہ:

قوی ہیں ملک میں مفسد امیر ہیں سو ضعیف
نکلے کہاں جو ہمیں دیکھے ہوں انہوں نے حریف
نہ کچھ ربیع میں حاصل نہ درمیان خریف (16)

اس طرح سوداؔ کے مندرجہ بالا اشعار سے واضح ہو جاتا ہے کہ وہ امراء جن کا کبھی اقتدار تھا۔ لیکن اقتصادی پس ماندگی کی وجہ سے ان کا اقتدار ختم ہو گیا۔ فصلیں بھی تباہ و برباد ہو رہی تھیں۔ ربیع اور خریف کی فصلیں جن سے کبھی نفع ہوتا تھا۔ لیکن ان فصلوں سے اب کچھ حاصل نہیں ہو رہا تھا۔

اٹھارہویں صدی میں کچھ ہی امراء کو چھوڑ کر باقی سبھی امراء کی حالت بے حد خستہ تھی۔ زیادہ تر امراء قرض کے بوجھ سے دبے ہوئے تھے۔ مؤرخین کے علاوہ امراء کی شدید بگڑی اقتصادی حالت کا ذکر شعراء نے بھی کیا ہے۔ حاتمؔ نے امراء کی معاشی پس ماندگی کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:

جہاں میں صاحب خس خانہ گھاس والے ہیں
جنہوں کے محل تھے ان کو کھنڈر کے لائے ہیں (17)

جعفر زٹلی نے بھی ہم عصر امراء کی اقتصادی حالت کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

امراؤ سب ہیں بیخبر احدی بچارے بیو قر
اسوار پاجی سے بتر یہ نوکری کا حظ ہے
نوکر فدائی خان کے محتاج آدھی نان کے
تعبین بے ایمان کے یہ نوکری کا حظ ہے (18)

سترہویں صدی کے آخر میں ہوئے اقتصادی بحران کا سب سے زیادہ اثر نچلے درجے کے امراء پر پڑا۔ لیکن اونچے طبقے کے امراء بھی اس بحران سے اپنے آپ کو نہیں بچا سکے۔ تقریباً سبھی شعراء نے امراء کے اقتصادی زوال کے بارے میں اشعار قلم بند کئے ہیں۔ امراء اور بادشاہ کی اقتصادی زبوں حالی کے باعث یہی شعراء جن کی سرپرستی مغل امراء اور بادشاہ کرتے تھے۔ اس وقت دہلی سے ہجرت کر رہے تھے عموماً شعراء اقتصادی بدحالی کے ذمہ دار غیر ملکی حملہ وروں کو مانتے تھے۔ اقتصادی بدحالی اور معاشی پریشانیوں نے امراء کی حالت پر گہرا اثر ڈالا۔ نادر شاہ

درانی(1739) کے حملے کے بعد تو امراء کی حالت پہلے سے بھی زیادہ پس ماندہ ہوگئی۔ نادر شاہ کے حملے کے وقت درگاہ قلی خان دہلی میں تھے۔ انہوں نے اس پہلو کے بارے میں مندرجہ ذیل اشعار میں لکھا ہے کہ:

غنی فقیر سبھی مبتلا بہ رنج برنج
دھیان، ہوش نہیں ہے کسی میں سب مضطر

نکل گیا ہے رئیسوں کا بھی پلیتھن اب
تلاشِ دال اڑاتے ہیں دوڑتے گھر گھر (19)

معاشی بحران کے باعث ان امراء کو بے حد محنت و مشقت کرنی پڑ رہی تھی۔ کیونکہ مرکز کے کمزور ہونے سے معاشی حالات خراب ہوگئے۔ جس سے اس کا اثر سلطنت کے ہر ایک شعبہ پر پڑا۔ محمد رفیع سوداؔ نے امراء کی معاشی حالت کے زوال پذیر ہونے کا تذکرہ ان اشعار میں کیا ہے:

بس ان کا ملک میں کارنسق جو یوں ہو تباہ
کہ کوہ، زر ہو زراعت میں تو، نہ دیں پر کاہ
جگہ وہ کونسی نوکر رکھیں یہ جسپہ سپاہ
کہاں سے آویں پیادے کریں جو پیش نگاہ
کدھر سوار جو پیچھے چلیں وہ باندھکے غول (20)

اس طرح اٹھارہویں صدی کے تقریباً ہر ایک شاعر نے امراء کی معاشی بدحالی کو نمایاں کیا ہے اور اس کے علاوہ امراء کی فوجی طاقت پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ اس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ امراء کی فوجی طاقت اس حد تک کمزور ہوگئی تھی کہ وہ غیر ملکی حملے آوروں تک کا مقابلہ نہیں کر سکے۔ یہاں تک کہ امراء کو دیگر طاقتوں یعنی جاٹوں، مرہٹوں وغیرہ جیسی طاقتوں سے مدد لینی پڑی۔ جعفر علی حسرتؔ نے امراء کی معاشی حالت کو مندرجہ ذیل اشعار میں اس طرح بیان کیا ہے:

امیروں کے تئیں یہ سعی اور تلاش رہے
کہ گونہ پالکی ہو یا نہ دورباش رہے
کسی طرح سے بنے تو یہ نان و آش رہے
نہ گو قناعت ہو پردا حرم کا فاش رہے

دوان خانے میں ہو پیک دان اور رومال
طلب جو دیں تو کہا مانیں ان کا سب انفار
سناویں گالیاں پردے کنے پکار پکار
نہ عربی باجا ہے نہ تاشا پالکی میں سوار
سواکہاروں کے کوئی نہیں ہے عہدہ دار
اٹھاوے ہے کوئی شمشیر اور کوئی ڈھال (21)

جعفرعلی حسرتؔ نے جس طرح سے امراء کی معاشی بدحالی کو بیان کیا ہے۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اس عہد میں امراء کی حالت معاشی طور پر اتنی بدحال تھی کہ نہ تو ان کو سواری کے لئے پالکی میسر تھی اور نہ ہی دور باش تھا۔ ایک وہ زمانہ تھا جب امراء طبقے کی سواری شاہانہ انداز سے نکلتی تھی۔

سوداؔ نے منصور علی خاں نامی ایک منصب دار کا ذکر کیا ہے۔ جس کا سات ہزار کا منصب تھا۔ وہ بھی اس وقت اقتصادی بدحالی کے ہاتھوں مجبور تھا۔ اس پہلو پر سوداؔ کا کہنا ہے کہ

بالفرض اگر آپ ہوئے ہفت ہزاری
یہ شکل بھی مت سمجھیو تو راحت جاں ہے

ٹک دیکھنا منصور علی خاں جی کا احوال
چھاتی پر کڑک بجلی ہے اور شیر دہاں ہے (22)

جن امراء کے پاس آمدنی کے کچھ ذرائع باقی رہ گئے تھے، ان کے لئے بھی شان وشوکت کی

زندگی گزارنا تو کیا اپنے نوکروں کی تنخواہ ادا کرنا ممکن نہیں تھا۔ چنانچہ حاتم نے امراء کی معاشی حالت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے:

جن کے ہاتھی تھے سواری کو، سو اب ننگے پاؤں
پھرتے ہیں جوتے کو محتاج، پڑے سرگرداں

نعمتیں جن کو میسر تھیں، ہمیشہ ہر وقت
روز پھرتے یہاں، قوت کو اپنے حیراں

جن کے پوشاک سے معمور تھے توشہ خانے
سو وہ پیوند کو پھرتے ہیں، ترستے عریاں

پرچہ نان کو رکھ ہاتھ میں، کھاتے ہیں امیر
جس کو دیکھوں ہوں سو ہے، فکر میں غلطاں پیچاں

خوان الوان کہاں، اور وہ دسترخواں
یعنی چہ میروچہ مرزاوچہ نواب وچہ خاں (23)

اس طرح بادشاہ وامراء کی معاشی بدحالی کا اثر سماج کے ہر ایک طبقے پر پڑ رہا تھا۔ کیونکہ یہ طبقات اپنی مالی حالت کے لئے حکمراں طبقے پر منحصر تھے۔ ان کے ذریعے بنائے گئے سامان کی مانگ حکمراں طبقے میں کم یا نہ ہونے کی وجہ سے صنعت وحرفت کو بے حد نقصان پہنچا۔ مختصر طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ حکمراں طبقے سے لے کر نچلے طبقے تک معاشی تنگی اور افلاس کا شکار تھے۔ اس طرح ہر ایک طبقے کو بے روزگاری کا سامنا کرنا پڑ رہا تھا۔ بے روزگاری کی وجہ سے ہر طبقے کی حالت خراب تھی۔ نظیر اکبرآبادی نے بے روزگاری کی وجہ سے مختلف طبقات کو جن مسائل کا سامنا کرنا پڑ

رہا تھا مندرجہ ذیل اشعار میں تذکرہ کیا ہے:

بے روزگاری نے یہ دکھائی ہے مفلسی
کوٹھے کی چھت نہیں ہے یہ چھائی ہے مفلسی
دیوار و در کے بیچ سمائی ہے مفلسی
ہر گھر میں اس طرح سے بھر آئی ہے مفلسی
پانی کا ٹوٹ جاوے ہے جوں ایک بار بند (24)

جعفر علی حسرتؔ کے مطابق:

جو گھر میں بیٹھے ہیں مفلس غریب بے نوکر
انہوں کا حال تو کیا کہیے کیسے ہیں مضطر

سوائے دانۂ اشک اور انہیں نہ آئے نظر
اٹھیں ہیں گھر سے وہ منہ کو چھپانے کے شب کو اگر
پڑے ہے ٹکڑا کوئی منہ میں جب کریں وہ سوال (25)

اسی وجہ سے صناع جو بادشاہ اور امراء کی مفلسی کی وجہ سے پہلے سے بھی زیادہ تباہ حال ہو گئے تھے۔ میر تقی میرؔ نے اس کا ذکر مندرجہ ذیل شعر میں کیا ہے:

صناع ہیں سب خوار ازاں جملہ ہوں میں بھی
ہے عیب بڑا اس میں جسے کچھ ہنر آوے (26)

شاہ ولی اللہ نے بھی گرتی ہوئی مالی حالت کے بارے میں اپنی فکر کا

> اظہار کیا ہے اور اس کی اصلاح کے بارے میں لکھا ہے ''خالصہ کا بڑا علاقہ بڑھایا جائے تاکہ بادشاہ کو صوبے داروں اور جاگیرداروں کی اقتصادی غلامی سے نجات ملے۔ جاگیریں عطا کرنے میں احتیاط اور دور بینی سے کام لیا جائے'' (27) اس طرح کسی بھی حکومت کی ترقی کا انحصار اچھی مالی حالت پر ہوتا ہے۔ جس ملک کی معاشی حالت اچھی ہوگی وہاں ہر ایک شعبہ میں ترقی ہوگی۔ معاشی پہلو کو اہمیت دیتے ہوئے شاہ ولی اللہ نے لکھا ہے ''جس سوسائٹی میں معاشی توازن نہ ہو اس میں طرح طرح کے روگ پیدا ہو جاتے ہیں۔ نہ وہاں عدل وانصاف قائم ہو سکتا ہے اور نہ ہی مذہب اچھا اثر ڈال سکتا ہے۔'' (28)

اس کے پیش نظر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اٹھارویں صدی کے آغاز میں سماج کے مختلف طبقات ایسے دور سے گزر رہے تھے جہاں پر اقتصادی توازن بالکل نہیں تھا۔ جہاں ایک طرف خالصہ زمینیں محدود تھیں تو دوسری طرف جاگیرداروں کی تعداد زیادہ تھی۔ اس کے علاوہ اجارہ داری کے مسموم اثرات۔ اس طرح اقتصادی توازن نہ ہونے کی وجہ سے حکمراں طبقے کے ساتھ ساتھ سماج کے دیگر طبقات پر بھی اس کا اثر پڑ رہا تھا۔ مختصر طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس عہد میں سماج کا ہر طبقہ جیسے سپاہی، عالم، فاضل، شاعر، طبیب، سوداگر، کسان، وکیل، مشائخ غرض کہ ہر ایک طبقہ مفلسی و بدحالی کا شکار تھا کیونکہ ان طبقات کی اقتصادی زندگی کا دارومدار ایک دوسرے پر تھا۔

## سماج کے مختلف طبقات کی معاشی حالت: شعراء کی زبانی

اٹھارہویں صدی کے آغاز میں مختلف طبقات اقتصادی طور پر جن مسائل سے گزر رہے تھے اس کا تذکرہ تاریخی مآخذ کے علاوہ اردو شاعری میں بھی ملتا ہے۔ جعفر زٹلی، شاکر ناجی، میر تقی میر، قائم چاند پوری اور راسخ نے سماج کے ہر ایک طبقے کی اقتصادی پسماندگی کا ذکر شاعری میں کیا ہے۔ اس طرح ان شعراء کی شاعری کی روشنی میں اس عہد کی اقتصادی حالت کے بارے میں بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ کچھ شعراء نے براز، بساطی، بقال، بھڑ بھونجے، دھنیے، عطارہ، قصاب، کبابی، نانبائی وغیرہ کے کام نہ چلنے کا ذکر کرتے ہوئے اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے

کہ لوگوں میں روزمرہ کی ضرورت کی چیزیں خریدنے کی بھی استطاعت تک نہیں تھی۔

## سپاہیوں کی معاشی حالت

فوجی نظام جو مغل سلطنت کا اہم ترین ستون تھا۔ جس پر سلطنت کا دارومدار قائم تھا۔ لیکن اٹھارہویں صدی کے آغاز میں اقتصادی بدحالی کے باعث بے حد کمزور ہو گیا تھا۔ کیونکہ مغل سلطنت کی اقتصادی حالت کمزور ہونے کی وجہ سے سپاہیوں کو وقت پر تنخواہ کبھی نہیں ملتی تھی۔ اورنگ زیب کی دکنی پالیسی کے باعث خزانہ کافی حد تک خالی ہو گیا تھا اور جو تھوڑا بہت خزانہ باقی بچا تھا وہ اورنگ زیب کے جانشینوں نے عیش وعشرت میں خالی کر دیا تھا۔ اس طرح وقت پر تنخواہ نہ ملنے کی وجہ سے سپاہیوں کے ساتھ ساتھ ان کے بیوی بچوں کو فاقے کرنے تک کی نوبت آ جاتی تھی۔ اقتصادی پریشانیوں کی وجہ سے فوجیوں کو شدید ذہنی اذیتوں کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔ ان میں بیزاری، خواری اور ذلت کا زبردست احساس پیدا ہو گیا تھا۔ جعفر زٹلی نے فوجیوں کی حالت کو اپنی شاعری میں جس طرح سے نمایاں کیا ہے اس سے ان کی زار حالت کا اندازہ ہو جاتا ہے۔ انہوں نے فوجیوں اور فوجی جانوروں کی خستہ حالی، نوکری ڈھونڈے نہ ملنا، اور نوکری مل بھی جائے تو تنخواہ وصول نہ ہونا وغیرہ تاریخی حقائق کو مندرجہ ذیل اشعار میں اس طرح بیان کیا ہے:

مردم پریشاں یکدیگر گشتہ سپاہی دربدر
خوردہ بسے خونِ جگر یہ نوکری کا حظ ہے

شش ماہہ حق مرداں، برگردن دولتوراں
تس پر سواری ناگہاں، یہ نوکری کا حظ ہے

بس خستہ و بیحال ہے، ٹوٹی پرانی ڈھال ہے
جامہ مشبک جال ہے، یہ نوکری کا حظ ہے

گھوڑا رہا بھوکا سدا اور فاقہ شد میاں گد
بی بی کہے میرا خدا، یہ نوکری کا حظ ہے

جب دوڑکوں سب اوٹھ چلے اسوار بیٹھے یوں کلے
ٹٹو بچارا نا ہلے، یہ نوکری کا حظ ہے (29)

"سپاہیوں کو چھتیس چھتیس مہینے تک تنخواہ ادا نہ ہوتی تھی، دانہ دانہ کو محتاج رہتے تھے، جنگی اسلحہ و آلات حرب بنئے کے ہاں گروی رکھ کر اشیائے خوردنی حاصل کرتے تھے اور اگر ادھار کچھ سامان مل جاتا تو کھانا نصیب ہوتا۔ ورنہ ان کے لئے سال کے بارہ مہینے رمضان سے کم نہ ہوتے تھے اور جس دن کچھ کھانے کو مل جاتا تو ان کی نظر میں وہ عید سے کم نہ ہوتا۔" (30)

محمد رفیع سودا نے اس پہلو کی عکاسی مندرجہ ذیل اشعار میں کی ہے:۔

گھوڑا لے اگر، نوکری کرتے ہیں کسو کی
تنخواہ کا پھر، عالم بالا پہ نشاں ہے

گزرے ہے سدا یوں علف و دانہ کی خاطر
شمشیر جو گھر میں ہے تو سپر بنئے کے یاں ہے

ثابت ہو جود گلا تو نہیں موزوں میں کچھ حال
تیروں میں ہے پیر گیری، تو بے چلہ کماں ہے

کہتا ہے نفرغرہ کو صراف سے جا کر
بی بی نے تو کچھ کھایا ہے، فاقہ سے میاں ہے

یہ سن کر دیا کچھ تو ہوئی عید، وگرنہ
شوال بھی پھر ماہ مبارک رمضان ہے

اس رنج سے جب چڑھ گئے چھتیس مہینے
تنخواہ کا پھر پٹنا اس شکل سے یاں ہے (31)

اس طرح زوال کا اثر فوج پر براہ راست پڑ رہا تھا۔ اقتصادی بدحالی کی وجہ سے فوج میں ابتری پھیلی ہوئی تھی۔ فوج کی کارکردگی بھی پہلے جیسی نہیں رہی تھی۔ فوج اس قابل نہ رہی تھی کہ ملک کے سرکش عناصر کا استحصال کر سکے۔ اس عہد میں اقتصادی حالات اس حد تک نازک ہو گئے تھے کہ ان سپاہیوں نے اقتصادی بدحالی سے تنگ آ کر اپنے گھوڑے تک بیچ دیئے تھے۔ جانوروں کے کھانے تک چارہ مہیا نہ تھا جس کی وجہ سے وہ بھوک سے مر رہے تھے یہاں تک کہ سپاہیوں کو بنیوں سے قرض لے کر گزر بسر کرنا پڑ رہا تھا۔ جعفر زٹلی کا کہنا ہے:

سپاہی حق نہیں پاویں نت اٹھکر چوکیاں جاویں
قرض بنیوں سے لے کھاویں عجب یہ دور آیا ہے (32)

قائم چاندپوری کے مطابق:

فوج کی ہے اشک حالت تباہ
آہ سے اس وقت مدد چاہیے (33)

فوج میں اعلیٰ درجے سے لے کر نچلے درجے تک کے فوجیوں کی حالت افلاس زدہ تھی۔ یہاں تک کہ اکثر اوقات ان فوجیوں کے بدن پر وردیاں بھی نہیں تھیں جس کا ذکر میر تقی میر نے ان اشعار میں کیا ہے:

فوج میں جس کو دیکھو سو ہے اداس
بھوکھ سے عقل گم نہیں ہیں حواس
بیچ دکھایا ہے سب نے ساز و لباس
چیتھڑوں بن نہیں کسو کے پاس
یعنی حاضر یراق ہیکے سپاہ (34)

معاشی پسماندگی کے باعث فوج میں لڑنے تک کی طاقت نہیں رہی تھی۔ محمد شاکر ناجی جو احمد شاہ کی فوج میں بحیثیت ایک سپاہی تھے۔ انہوں نے فوجیوں کی خستہ حالی کو مندرجہ ذیل اشعار میں بیان کیا ہے۔ یہ اشعار انہوں نے 1754ء میں لکھے تھے ناجی کے مطابق فوجیوں کی حالت:

لڑے ہوئے نہ برس بیس ان کو بیتے تھے
دعا کے زور سے وائی ددوں کی جیتے تھے

شرابیں گھر کی نکالے مزے سے پیتے تھے
نگار و نقش میں ظاہر گویا کہ چیتے تھے

گلے میں ہنسلیاں، بازو اوپر طلائی نال
قضا سے بچ گیا، مرنا نہیں تو ٹھانا تھا

کہ میں نشان کے ہاتھی اوپر نشانا تھا
نہ پانی پینے کو پایا وہاں نہ کھانا تھا

ملے تھے دھان جو لشکر تمام چھانا تھا
نہ ظرف و مطبخ و دوکان نہ غلہ و بقال (35)

شاکر ناجی کے یہ اشعار چشم دید گواہ کی شہادت ہیں۔ شاہی خزانے میں روپیہ نہ ہونے کی وجہ سے رہی سہی فوج بھی بے بس ولاچار ہوگئی۔ مہینوں اور بعض اوقات برسوں تنخواہ نہ ملنے کی وجہ سے سپاہیوں کے ولولے ٹھنڈے پڑ گئے تھے۔ احمد شاہ کے زمانے میں محلات شاہی کے ساز و سامان کی فہرست بنا کر دکاندار کو دے دی گئی تا کہ اشیاء کو بیچ کر یا گروی رکھ کر سپاہیوں کی تنخواہیں ادا کر دی جائیں۔ سپاہیوں کی اقتصادی حالت کے بارے میں جعفر علی حسرت کا کہنا ہے:۔

سپاہی جو رہے بیچارے ان کے یہ اوقات
کہ بیچ کر کڑی تختے وہ کھاتے ہیں دن رات
ہے چھٹی چوب کی مینڈھے پہ ان کی بھس پہ برات
سنیں ہیں کوچ کے دن وہ سئیس کی سو بات
کہ اس کے ہاتھ میں ہے بڑا بغل میں پال (36)

سپاہیوں کی تنگدستی کے بارے میں میر تقی میر کا کہنا ہے کہ:۔

پوچھ مت کچھ سپاہیوں کا حال
ایک تلوار بیچے ہے اک ڈھال (37)

نظیر اکبر آبادی کے مطابق:۔

ایسا سپاہ مرد کا دشمن زمانہ ہے
روٹی سوار کو ہے نہ گھوڑے کو دانا ہے
تنخواہ نہ طلب ہے نہ پینا نہ کھانا ہے
پیادے دوال بند کا پھر کیا ٹھکانا ہے
در در خراب پھرنے لگے جب نقار بند (38)

اس طرح اٹھارہویں صدی کے تقریباً ہر ایک شاعر نے فوجیوں کی اقتصادی بدحالی کی مکمل

تصویر پیش کی ہے۔

## سوداگروں یا تجارتی طبقے کی معاشی حالت

جیسا کہ ہم جانتے ہیں سولہویں اور سترہویں صدی میں تجارت عروج پر تھی۔ تجارت کو فروغ دینے میں سوداگروں اور حکومت کا اہم کردار ہوتا تھا۔ لیکن اٹھارہویں صدی کے آغاز میں سیاسی حالت کے ابتر ہو جانے سے اس کا اثر تجارت پر بھی پڑا، راستے محفوظ نہیں رہے تھے۔ جس کی وجہ سے ملک کے ایک حصے سے دوسرے حصے تک سوداگروں اور کاریگروں کی آمد ورفت تقریباً بند ہو گئی۔ اس طرح راستوں کے محفوظ نہ ہونے کی وجہ سے سوداگر ایک مقام سے دوسرے مقام پر آسانی سے نہیں جا سکتے تھے۔ اور اسی وجہ سے اس عہد میں سوداگروں کو نقصانات اٹھانے پڑے۔ اس کے علاوہ اس عہد میں مغل بادشاہوں نے تجارت میں ترقی کی طرف کوئی دھیان نہیں دیا۔ کیونکہ سوداگروں کی اقتصادی زندگی کا انحصار مغل بادشاہوں اور امراء پر تھا۔ سوداگر وہ بیش قیمت اشیاء مغل بادشاہوں اور امراء کو فروخت کر کے زیادہ سے زیادہ منافع حاصل کرتے تھے۔ لیکن جب حکمراں طبقے کی حالت خراب ہو گئی تو اس کا اثر سوداگروں کی معاشی زندگی پر بھی پڑا۔ اس طرح ان کی حالت اب پہلے جیسی نہیں رہی تھی۔ جن مسائل کا سامنا ان کو کرنا پڑ رہا تھا اس کا تذکرہ مندرجہ ذیل اشعار میں محمد رفیع سودا نے اس طرح کیا ہے: ؎

سوداگری کیجئے تو ہے اس میں یہ مشقت
دکھن میں ہے بکے وہ جو خرید صفہان ہے

ہر صبح یہ خطرہ ہے کہ طے کیجئے منزل
ہر شام یہ دل وسوسۂ سود و زیان ہے

لیجا جو کسی عمدہ کی سرکار میں دے جنس میں
یہ درد جو سینے تو عجب طرفہ بیان ہے

قیمت جو چکاتے ہیں سو اس طرح کہ ثالث
سمجھے ہے فروشندہ پہ دزدیکا گمان ہے

جب مول شخص ہوا مرضی کے موافق
پھر پیسوں کی جاگیری کی عامل پہ نشان ہے

پروانہ لکھا کر گئے عامل کنے جس وقت
کہتا ہے وہ پیسا ابھی مجھ پاس کہاں ہے

اودھر سے پھر آئے تو کہا جنس ہی لیجا
دیوان بیوتات یہ کہتے ہیں گراں ہے

ناچار ہو پھر جمع ہوئے قلعہ کے آگے
جو پالکی نکلے ہے تو فریاد و فغان ہے (39)

اس طرح حکمران طبقے کی اقتصادی بدحالی کا اثر سوداگروں پر براہ راست پڑ رہا تھا۔ سیاسی انتشار ہونے کے باعث سوداگر شمالی ہندوستان کے مختلف شہروں میں اشیاء کو بیچنے میں قاصر تھے۔ کیونکہ اشیاء کو فروخت کرنے کے لئے بازار مہیا نہیں تھے۔ جس کی وجہ سے یہ سوداگر سامان اٹھائے لمبے فاصلے تک جاتے تھے۔ اس طرح ان کو بے حد مشکلات کا سامنا کرنا پڑ رہا تھا۔ اسی سبب ان کی مالی حالت بے حد ابتر ناک ہوگئی۔

سوداگروں کے علاوہ بقال، سیٹھ، ساہوکار، وغیرہ کو بھی منافع کے بجائے تجارت میں نقصان ہو رہا تھا۔ سیاسی انتشار کا اثر تجارت پر پڑنے کی وجہ سے یہ پیشہ زوال پذیر ہونے لگا۔ بیرونی تجارت کے مراکز بھی تباہ و برباد ہو گئے۔ تجارتی شاہ راہوں پر لوٹ مار، چنگی کی چوکیوں کی

کثرت اور امراء کی مفلسی وہ اسباب تھے، جن سے کہ اندرونی اور بیرونی تجارت بے حد متاثر ہوئی۔ کہا جاتا ہے کہ ہندوستان کے بیشتر صنعتی مراکز اسی صدی میں برباد و تاراج کئے گئے۔ نادر شاہ درانی نے دلی لوٹی، ابدالی نے لاہور، دلی اور متھرا کو برباد کیا۔ جاٹوں نے آگرہ کو اور مرہٹوں نے سورت، گجرات اور دکن کو تباہ و برباد کیا اس طرح بیشمار حملوں کی وجہ سے تجارت پر برے اثرات پڑے۔

راسخ نے اس پہلو پر اس طرح عکاسی کی ہے:۔

تجارت کا مایہ کسو میں کہاں
کہ باقی نہیں کچھ بہ جز نقد جاں

اب افلاس کا گرم بازار ہے
دمِ سرد ہی سے سروکار ہے (40)

سولہویں اور سترہویں صدی میں تجارت عروج پر تھی۔ اس کی اہم وجہ یہ تھی کہ اس وقت حکمران طبقے کی اقتصادی حالت اچھی تھی۔ اس کے علاوہ مغل بادشاہ تجارت کی ترقی کی طرف ہمیشہ دھیان دیتے تھے۔ اس طرح سوداگر بازار میں عیش و عشرت کا سامان اور دیگر دوسری اشیاء جیسے مختلف نسلوں کے گھوڑے دوسرے ممالک سے لاتے تھے۔ جن کے خریدار امراء یا پھر بادشاہ ہوا کرتے تھے۔ لیکن اٹھارہویں صدی کے آغاز میں اقتصادی حالت خراب ہونے کی وجہ سے ان سوداگروں کی لائی ہوئی اشیاء کو نہیں خرید پاتے تھے جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے۔ اس طرح شمالی ہندوستان میں سخت معاشی و سیاسی ابتری کے باعث ان سوداگروں کو اشیاء کو بیچنے کے لئے کوئی خریدار نہیں مل رہا تھا۔ جن مسائل سے اس وقت سوداگر گزر رہے تھے۔ اس کا تذکرہ جعفر علی حسرت نے ان اشعار میں کیا ہے:۔

معاش کیا کروں سوداگروں کی تم سے بیاں
گدھے کے مول ہے گھوڑا خرید صد تو ماں

اگرچہ نسل عراقی ہو یا از ایراں
یہاں سے پھیر کے لے جائیں زیرے کو کرماں
نہ پاویں پشم کی قیمت اگر ہو کیسی مثال (41)

راسخ کا کہنا ہے:۔

ہوا تختہ دوکانِ سوداگری
نہ کوئی فروشندہ نہ مشتری (42)

''ستیش چندر کے مطابق سوداگر جنہیں سب سے زیادہ استحکام اور پُرامن حالات کی ضرورت تھی، وہ خود جاگیردار طبقہ پر اس قدر منحصر تھے کہ وہ آزادانہ طور پر کوئی کردار ادا کرنے کی جسارت نہیں رکھتے تھے۔ اس سے امراء کا کردار نہایت ہی اہم ہو گیا تھا۔ جب تک امراء حکمران کے ساتھ امن و استحکام قرار رکھنے میں مددگار رہتے اور حکومت کو تجارت، صنعت و حرفت اور کاشتکاری کے فروغ دینے کے نظریئے سے چلاتے رہتے تھے۔''(43)

حالانکہ بیلی، مظفر عالم اور چیتن سنگھ نے اپنی تحریروں میں اشارہ کیا ہے کہ سوداگر اب مرکز کو چھوڑ کر علاقائی اور ابھرتی ہوئی ریاستوں میں جائے پناہ تلاش کر رہے تھے۔ ان شعراء کا تعلق چونکہ دہلی سے تھا اس لئے ان کی شاعری میں دہلی دربار کی عکاسی زیادہ ہے۔ اس طرح مرکزی حکومت کے کمزور ہو جانے کی وجہ سے علاقائی ریاستوں میں سوداگروں کی سرپرستی ہو رہی تھی۔

راغب کے مطابق تاجروں کی حالت:

جو تاجر ہیں سو بے بضاعت ہیں سب
گرفتار رنج و مصیبت ہیں سب (44)

## کسانوں کی معاشی حالت

اٹھارہویں صدی کے ابتدائی عہد میں کسانوں کی اقتصادی حالت بے حد خراب تھی جس کا ذکر اس عہد کے شعراء نے بھی کیا ہے۔ اورنگ زیب کی وفات کے بعد اجارہ داری نظام (45)

نے کافی حد تک فروغ پالیا تھا۔ٹھیکہ دار اس علاقے سے زیادہ سے زیادہ لگان وصول کرتے تھے۔
اس طرح اس نظام سے کسانوں کی اقتصادی حالت پر برا اثر پڑا۔جس کی وجہ سے کسانوں کی حالت پہلے سے اور بھی زیادہ بدتر ہوگئی۔اب غیر یقینی صورتحال کے پیش نظر جاگیروں سے فصل تیار ہونے سے پہلے لگان وصول کرنا کسانوں کے لئے تکلیف کا باعث تھا۔جس کی وجہ سے کسان گاؤں کو چھوڑ کر بھاگنے لگے۔جس کا زراعت پر گہرا اثر پڑا۔ پیداوار گرنے لگی۔میر تقی میر نے کسانوں کی پس ماندہ حالت کو مندرجہ ذیل شعر میں نمایاں کیا ہے:

فصل ہونے ابھی نہیں پائی
پیشگی سب نے قرض لے کھائی (46)

اس عہد میں کسانوں کی اقتصادی حالت اتنی بدحال تھی کہ فصل تیار ہونے سے پہلے ہی کسان پیشگی لے کر اس فصل کی متوقع آمدنی سے بھی زیادہ کھا لیتے تھے۔جیسا کہ میر تقی میر نے مندرجہ بالا شعر میں بیان کیا ہے حالانکہ یہ بات کوئی نئی نہ تھی۔مگر اٹھارہویں صدی کے حالات کے پیش نظر خطرناک صورت اختیار کر گئی تھی ''مرقع دہلی'' کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے''کسانوں سے اتنا لگان وصول کیا جاتا تھا کہ وہ بہ مشکل پیٹ بھر سکتے تھے،امراء و روساء کو تنخواہ کے بجائے اکثر جاگیریں ملتیں،بادشاہوں کی یہ بنیادی پالیسی تھی کہ کوئی علاقہ کسی جاگیردار کے پاس زیادہ عرصے تک نہ رہے۔اس لئے وہ علاقے کی فلاح و بہبود کی طرف کوئی توجہ نہیں کرتے۔''(47)

اس طرح اس سے یہ بات تو بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ جب جہانگیر اور شاہ جہاں کے عہد میں کسانوں کی حالت اتنی خراب تھی تو اٹھارہویں صدی کے آغاز میں سیاسی پیچیدگیوں کے سبب کسانوں کی حالت اور بھی خراب ہوگئی۔محمد رفیع سودا نے کسانوں کی اقتصادی بدحالی کا تذکرہ مندرجہ ذیل اشعار میں کیا ہے: ؎

دو بیل کی جا کر جو کہیں کیجئے کھیتی
اور مینھ بھی موافق ہے پڑے تو تو آساں ہے

ہیں خشکی و تری کے تفکر میں شب و روز
نہ امن ہے دل تئیں نے جکو اماں ہے (48)

سترہویں صدی کے اختتام میں جب جاگیرداری بحران ہوا تو اس کا اثر کسانوں پر بھی پڑا۔ اس بحران کی وجہ سے کسانوں کا استحصال ہونا شروع ہو گیا۔ رقومات جمع میں مصنوعی اضافے کے پیش نظر جاگیردار مجبور تھے کہ اپنی جاگیروں پر جمع کا تخمینہ بڑھا دیں مگر اتنی رقم جاگیردار ادا نہیں کر پاتے تھے۔ جس طرح زمین دار یا تو مالگواری کی وصولیابی کا ذمہ لینے سے انکار کر دیتے یا پھر اس بوجھ کو کسانوں پر ڈال دیتے تھے۔ اس طرح کسانوں کی حالت دن بدن گرتی چلی گئی۔ اس کے علاوہ اورنگ زیب کے جانشینوں نے بھی زراعت کی طرف کوئی دھیان نہیں دیا۔ کسانوں کی غربت کا سبب یہ بھی تھا کہ زمین کی افراط ہونے کے باوجود ریاست، جاگیردار، زمین دار اور ٹھیکیدار کسانوں سے زیادہ رقم وصول کرنے کی فکر میں لگے رہتے تھے تو دوسری طرف زرعی ترقی کے لئے کوئی بھی قدم نہیں اٹھایا گیا تھا۔ راغبؔ نے کسانوں کی بدحال اقتصادی زندگی کی اس طرح عکاسی کی ہے:۔

زراعت جنہوں کا سدا کام ہے
انہوں کی بھی صبحِ طرب شام ہے

تہی دست ایسے ہیں وے، اور حزیں
کہ بونے کو دانہ میسر نہیں (49)

شاہ ولی اللہ کا کہنا ہے کہ ''زمینداروں، کاشتکاروں، اہل صنعت و حرفت اور تجار پر حکومت نے بڑے بھاری ٹیکس لگا رکھے ہیں، پھر طرہ یہ کہ ان کے وصول کرنے میں ان کے ساتھ تشدد کیا جاتا ہے، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ وفادار اور مطیع فرماں رعیت ان ٹیکسوں کے بوجھ تلے دبتی چلی جا رہی ہے اور ان کی حالت زبوں تر ہوتی جاتی ہے۔ یہ بات ملک کی بربادی کا باعث ہے۔'' (50)

مختصر طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ کسانوں کے پاس مالگواری ادا کرنے کے بعد اپنے لئے

بہت کم روپیہ باقی رہ جاتا تھا۔اس لئے اقتصادی حالت دن بدن گرتی چلی گئی۔ پریشان اور غریب کسانوں نے مجبور ہو کر کبھی کبھی زمینداروں کو مغل سلطنت کے خلاف مدد دینا شروع کر دیا۔راسخ کا کسانوں کی حالت کے بارے میں کہنا ہے:۔

زراعت کا پیشہ بھی بے آب ہے
دُرِمد عایاں تو نایاب ہے

کرے کب یہ پیشہ کسو کو نہال
کہ سر سبز ہونا بہت ہے محال

خطر اس میں خشکی کا ہر آن ہے
اگر ہوئے غرقی تو طوفان ہے (51)

## شعراء کی معاشی حالت

اٹھارہویں صدی کے آغاز میں شعراء کی بھی اقتصادی حالت پس ماندہ تھی۔ دوسرے طبقات کی طرح سے شعراء کی اقتصادی زندگی کا انحصار مغل بادشاہوں پر تھا۔لیکن جب اس عہد میں مغل بادشاہ کی اقتصادی حالت کمزور ہو گئی تو اس کا اثر ان کی اقتصادی حالت پر بھی پڑا۔اس طرح یہ طبقہ بھی بدامنی کے ہاتھوں مجبور ہو رہا تھا اور دلی کو چھوڑ کر علاقائی ریاستوں میں جائے پناہ تلاش کر رہے تھے۔جن اقتصادی پریشانیوں سے اس دور میں شعراء گزر رہے تھے۔اس عہد کے ہر ایک شاعر نے اپنی آپ بیتی کا تذکرہ کیا ہے۔سودا نے شعراء کی بدحال اقتصادی حالت کو ان اشعار میں اس طرح نمایاں کیا ہے:۔

شاعر جو سنے جاتے ہیں مستغنی الاحوال
دیکھے جو کوئی فکر و تردد کو تو یاں ہے

مشتاق ملاقات انہوں کا کس و ناکس
ملنا انہیں ان سے جو فلاں ابن فلاں ہے

گر عید کا مسجد میں پڑھے جاگے دوگانہ
نیت قطعہء تہنیت خاں زماں ہے

تاریخ تولد کی رہے آٹھ پہر فکر
گر رحم میں بیگم کے سنے تطفہء خاں ہے

اسقاط حمل ہو تو کہیں مرثیہ ایسا
پھر کوئی نہ پوچھے میاں مسکین(52) کہاں ہے(53)

اس عہد میں شاعری ہی شعراء کا ذریعہ معاش تھی۔ اس کے سہارے ان کی گذر بسر ہوتی تھی۔ اس طرح شاعری ہی آمدنی کا ایک ذریعہ تھا۔ باکمال شعراء کی تعظیم و تکریم کی جاتی اور روپے پیسے سے ان کی مدد کرنا تہذیبی فرض اور باعث شرف سمجھا جاتا تھا۔ لیکن بدلے ہوئے حالات میں انہیں اپنے فن کو معیشت کا براہ راست ذریعہ بنانا پڑا۔ ان کی مذلت و خواری کا سودا، راسخ، راغب، اور جعفر علی حسرت کی شاعری میں ذکر ملتا ہے۔ اس عہد میں مغل بادشاہوں کی اقتصادی حالت خراب ہونے کے باعث وہ اس طبقے کی سرپرستی نہیں کر پار ہے تھے جب مغلیہ سلطنت عروج پر تھی تو اس وقت دیگر فن کاروں کی طرح سے شعراء کو بھی مغل بادشاہوں کی سرپرستی حاصل تھی۔ لیکن اورنگ زیب عالمگیر کے بعد سے تو شاہی دربار سے کوئی بھی شاعر وابستہ نہیں رہا۔ اس طرح امراء و روساء نے شعراء کو پناہ دی۔ زوال کا ان شعراء کی زندگی پر سیدھا اثر پڑ رہا تھا۔ میر تقی میر نے بذات خود اپنی اقتصادی پس ماندگی کا ذکر ''مخمس در شہر کا ماحسب حال خود'' میں اس طرح کیا ہے۔

کاما سے تلخ کام اٹھایا ہے میرے تئیں　　دلی میں بید لانا پھیرایا میرے تئیں
ہم چشموں کی نظر سے گرایا میرے تئیں　　حاصل کہ پیس سرمہ بنایا میرے تئیں
میں مشک خاک مجھ سے اسے اس قدر غبار

لشکر میں مجھ کو شہر لایا پئے تلاش　　یاں آ کے گزری میری عجب طور سے معاش
پانی کسو سے مانگ پیا میں کسو سے آش　　اس واقعہ سے آگے اجل پہونچی ہوتی کاش
ناموس رہتی فقر کی جاتا نہ اعتبار

مدت رہا ساتھ ساتھ جنہوں کے خراب حال　　دانستہ ان سبھوں نے کیا مجھ کو پائمال
آخر کو آیا مجھ میں انہوں میں نپٹ ملال　　یہ زندگی سہل ہوئی جاں کی وبال
اس جمع میں کسو کو میں پایا نہ دستیار

جانا نہ تھا جہاں مجھے سو بار واں گیا　　ضعف قوئی سے دست بدیوار واں گیا
محتاج ہو کے ناں کا طالب گار واں گیا　　چارہ نہ دیکھا مضطر و ناچار واں گیا
اس جان ناتواں پہ کیا صبر اختیار

در پر ہر اک دنی کے ساجت مری گئی　　نالائقوں سے ملتے لیاقت میری گئی
کیا مفت ہائے شان شرافت مری گئی　　ایسا پھرایا اس نے کہ طاقت مری گئی
مشہور شہر اب ہوں سبکسارو بے وقار

عرصہ تھا مجھ پہ تنگ اٹھا کے نیم جاں　　پوچھا نہ مجھ کو یک لب ناں سے کنھوں نے یاں
کم پائی پر بھی سیر کیا میں نے سب جہاں　　آشفتہ خاطری نے پھرایا کہاں کہاں
برسوں کا راز مجھ سے ہوا آ کے آشکار

پرواخت میری ہو نہ سکی اک امیر سے　　عقدہ کھلا نہ دل کا دعائے فقیر سے
رخنے ہمیشہ آتے رہے سر پہ تیر سے　　ہر چند التجا کی صغیر و کبیر سے
لیکن ہوا نہ رفع مرے دل کا اضطرار (54)

اس طرح احمد شاہ بادشاہ کے بعد تو شاہان دلی اس قابل نہیں رہے کہ کسی فن کی سرپرستی کرتے۔ سیاسی کشمکش کی وجہ سے دلی کے اہم ترین شعراء دلی چھوڑ کر لکھنو، فیض آباد اور عظیم آباد

وغیرہ ریاستوں میں جارہے تھے۔اس طرح ان شعراء نے تلاش معاش کی اُمید میں ان ریاستوں کارخ کیا۔مختصر طور پر کہا جاسکتا ہے کہ اس طبقے کو اقتصادی بدحالی کا سامنا کرنا پڑ رہا تھا۔راغبؔ، راسخؔ اور جعفر علی حسرتؔ کے مندرجہ ذیل اشعار میں شعراء کی زبوں حالی کا ذکر ملتا ہے۔

راغبؔ کا شعراء کی معاشی حالت کے بارے میں کہنا ہے:۔

کہوں آہ کیا شاعروں کی میں بات
گیا چل انہوں کا ہے، پائے ثبات

کریں شعر کی فکر، کیا ذکر ہے
ہمیشہ انہیں پیٹ کی فکر ہے (55)

شعراء کی معاشی حالت جعفر علی حسرتؔ کے مطابق:۔

جو شعر کہتے تھے سو فکر قوت میں ہیں اسیر
صلہ تو دیویں نہ سن مدح بادشاہ و وزیر
مگر کہ ہجو کہیں سو رکھیں نہ ننگ امیر
مریں تو مرثیہ کہنے کی رکھتے ہیں تدبیر
کہ نان و حلوا کا آ کر انہیں بندھا ہے خیال (56)

اس طرح مختصر طور پر کہا جاسکتا ہے کہ مغل سلطنت کی سیاسی و اقتصادی طور پر کمزوری کی وجہ سے، شعر کی اقتصادی حالت خراب تھی۔اگر چہ مغل بادشاہوں کو سیاسی ہنگاموں سے فرصت ملتی تو وہ شعر وادب کی تجدید کرتے۔اس طرح دہلی کی مرکزیت کے کمزور ہونے کا اثر معاشرے کے ہر طبقے، پر پڑ رہا تھا۔

## مولویوں کی معاشی حالت

مغل سلطنت کے زوال کا اثر مولویوں کی اقتصادی حالت پر بھی پڑ رہا تھا۔کیونکہ بادشاہ اور

امراء کی سرپرستی میں یہ طبقہ خوشحال زندگی بسر کرتا تھا۔ مگر جب ان کو دی جانے والی مدد معاش جاگیریں بھی کم ہوگئیں اوران کو ملنے والے وظائف بھی تقریباً ختم ہوگئے تو نتیجہ کے طور پر ان کی اقتصادی حالت بے حد خراب ہوگئی۔ بے روزگاری کی وجہ سے انہوں نے دوسرے پیشوں کو اختیار کرنا شروع کر دیا اوران پیشوں کو اپنا ذریعہ معاش بنالیا۔ مولویوں کو جن مسائل کا سامنا اس وقت کرنا پڑ رہا تھا اس کا ذکر محمد رفیع سوداؔ نے اس طرح کیا ہے:۔

ملائی اگر کیجئے تو ملا کی ہے یہ قدر
ہوں دو روپے اس کے جو کوئی مثنوی خواں ہے

اور ماحضرا خوند کا اب کیا میں بتاؤں
یک کاسہء دال عد و جو کی دو نان ہے

دن کو تو بچارہ وہ پڑھایا کرے لڑکے
شب خرچ لکھے گھر کا اگر ہندسہ داں ہے

تسپر یہ ستم ہے کہ نہالی تلے اوسکے
لڑکوں کی شرارت سے سدا خار نہاں ہے

بھاگے یہ عمل کر جو وہ شیطان کا لشکر
دیوالی کو لے ہاتھ تعاقب میں دواں ہے

اب کیجئے انصاف کہ جس کی ہو یہ اوقات
آرام جو چاہے وہ کرے وقت کہاں ہے (57)

اس طرح ان کو ذلتوں اور اذیتوں کا سامنا کرنا پڑ رہا تھا۔ معاشرے کے دوسرے طبقات پر

بھی ان کی اقتصادی زندگی کا دارومدار تھا۔ لیکن زوال کی وجہ سے یہی طبقے بے روزگار ہو گئے جس
کی وجہ سے مولویوں کی بھی اقتصادی زندگی متاثر ہوئی۔ اس طرح محنت و مشقت کرنے کے باوجود
بھی ان کو مہینے میں صرف دو روپے ملتے تھے جیسا کہ سودا نے کہا ہے۔ سودا کی طرح سے نظیر اکبر
آبادی، راغب اور راسخ نے بھی ان کی اقتصادی حالت کی اس طرح عکاسی کی ہے۔

نظیر اکبرآبادی کے مطابق مولویوں کی اقتصادی حالت:

بامن بھی سر پٹکتے ہیں سب مندروں کے بیچ
عاجز ہیں علم والے بھی سب مدرسوں کے بیچ
نذر و نیاز ہو گئی سب ایک بار بند (58)

راغب کے مطابق:

معلّم جو قابل بہت آج ہے
نپٹ نوکری کا وہ محتاج ہے

الف با سے بیضاوی تک جو پڑھ جائے
وہ آٹھ آنے کی نوکری بھی نہ پائے (59)

راسخ کے مطابق:

معلّم ہوا ناظم وقت اگر
کوئی پوچھتا ہی نہیں اس کو پر

پڑھاوے دو صد طفل کو وہ مدام
ملے گر اسے ایک رکابی طعام (60)

اس طرح اس معاشی انحطاط کا اثر مولویوں پر براہ راست پڑ رہا تھا جیسا کہ مندرجہ بالا

اشعار میں سوداؔ، نظیر اکبرآبادیؔ، راغبؔ اور راسخ نے بیان کیا ہے۔

## مشائخ کا حال

مشائخ کی اقتصادی حالت سماج کے دوسرے طبقات کی طرح سے بدحالی تھی۔ جس کا ذکر اس عہد کے شعراء نے بھی کیا ہے۔ اس طرح ان طبقات کی حالت خستہ ہونے کے باعث مشائخ کی روزی کا ذریعہ جو مختلف طبقات کی اقتصادی حالت پر منحصر تھا ختم ہو کر رہ گیا۔ عوام کی معاشی حالت خراب ہونے کے باعث ان کو نذرانے میں ملنے والی رقم بھی بند ہو گئی تھی۔ اقتصادی بدحالی کے باعث مشائخ کا کردار بالکل گر گیا تھا وہ دینی اعمال کے بجائے دنیاداری میں محو ہو گئے تھے۔ اس سے پہلے عوام کے لئے مشائخ ایک مثال تھے اور سماج میں ان کو عزت و احترام کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا مگر اقتصادی پسماندگی کی وجہ سے ان کے کردار میں گراوٹ آ گئی۔ اُردو شاعری میں جابجا شعراء نے مشائخ کی حالت پر روشنی ڈالی ہے جیسا کہ مندرجہ ذیل اشعار میں راسخؔ نے لکھا ہے کہ مفلسی کی وجہ سے وہ تلاش معاش میں سرگرداں رہتے تھے۔ بھوک نے ان کو غم زدہ بنا دیا تھا۔

مشائخ جو ذی عز و تعظیم ہیں
دل ان کے بھی صدمہ کش بیم ہیں

فسانہ بنا ان کا قال و مقال
رہا کچھ نہ افلاس سے ان میں حال

غم قوت ہے یاں تلک ہر زماں
کہ ہیں رشتہ سجہ سانا تواں

گئے سارے درود و وظائف کو بھول
کیا ایسا فکر شکم نے ملول

کہ اسم الٰہی سے دے دل دو نیم
زباں پر نہیں رکھتے جز یا حلیم

لبوں پر انہوں کے اگر کیجئے غور
بہ جز نان و حلوا نہیں ذکر اور

وظیفہ ہے ہر آن اب حرف قوت
کیے دانے تسبیح کے صرف قوت (61)

جعفر علی حسرت کے مطابق مشائخ کا حال:

جنہوں کا پیری مریدی تھا سلسلہ جاری
انہوں کو ملنے لگی گھر میں ناں بدشواری
مرید فاقوں سے مرتے ہیں خود نبا چاری
سنی جہاں کہیں مجلس ہے واں کی تیاری
دو روٹی قلیہ پر جا کر لگے وہ کرنے حال (62)

سودؔا کے مطابق مشائخ کا حال:

چاہے جو کوئی شیخ بنے، بہر فراغت
چھٹتے ہی تو شعراء کے وہ مطعون زباں ہے

دیتا ہے دم خر سے کوئی، شملے کو نسبت
گنبد سے کوئی پگڑی، کو تشبیہ کناں ہے

اور اس کو جو دیکھے کوئی وہ بہر معیشت
اس فکر و تردد ہی میں ہر ایک زماں ہے

پوچھے ہے مریدوں سے یہ ہر صبح کو اوٹھ کر
ہے آج کدھر عرس کی شب روز کہاں ہے

تحقیق ہوا عرس تو کر داڑھی کو کنگھی
لے خیل مریداں کو گئے وہ بزم جہاں ہے

ڈھولک جو لگی بجنے تو وہاں سب کو ہوا وجد
کوئی کودے ہے کوئی رودے کوئی نعرہ زناں ہے

بے تال ہوئے شیخ جو، ٹک وجد میں آ کر
سرگوشیوں میں پھر مدّ اصولی کا بیاں ہے

گر تال سے پڑتا ہے قدم تو سبھی ہنس ہنس
کہتے ہیں کوئی حال ہے یہ رقص زناں ہے

اور ماحصل اس رنج و مشقت کا جو پوچھو
ڈالا ہوا واں دال نخود، قلیہ و ناں ہے

سب پیشہ یہ تج کر، جو کوئی ہو متوکل
جورو تو یہ سمجھتی ہے نکھٹو یہ میاں ہے (63)

## اطباء کی اقتصادی حالت

دوسرے طبقات کی طرح سے اطباء کی بھی اقتصادی حالت پسماندہ تھی۔ اس طبقے کو بھی بے روزگاری کا سامنا کرنا پڑ رہا تھا کیونکہ یہ طبقہ اپنی مالی حالت کے لئے سماج کے دوسرے طبقات پر منحصر تھا۔ لیکن جب ان طبقات کی اقتصادی حالت خراب ہوگئی تو اس کا اثر اطباء کی اقتصادی زندگی پر بھی پڑا۔ کیونکہ سماج میں ہر طبقہ اپنی معاشی حالت کے لئے ایک دوسرے سے وابستہ تھا۔ اس طرح بے روزگاری و اقتصادی پریشانیوں کے باعث جو اپنے فن میں ہر طرح سے ماہر تھے دوسرے پیشوں کو اختیار کر رہے تھے۔ اس پیشے میں کوئی وقعت نہیں رہی تھی۔ اس طرح طبیبوں کو اکثر نوکری ہی نہیں ملتی اور اگر نوکری مل بھی جاتی تو سوداؔ اور راسخ کے بیان کے مطابق ان کو ہزار طرح کی بے عزتی سہنا پڑتی۔ حسرتؔ کے مطابق بے روزگاری کے سبب بہت سے تو مجبوراً طبیب سے، کحال بن جاتے تھے۔ مندرجہ ذیل اشعار میں انہوں نے اس پہلو کی عکاسی ان الفاظ میں کی ہے:

وہ جو کہ فن طبابت میں تھے ارسطو رائے
انہوں نے دیکھا غذا ہووے تب دوا کوئی کھائے
مرض ہے جوع بقر کا، سو کس طرح سے جائے
وہ چھوڑ طب کو کہیں جو کچھ اب خدا دکھلائے
سلائی سرمہ لے بازار میں بنے کحال (64)

راسخ کے مطابق:

طبابت میں بھی کچھ نہیں اب حصول
اطباء ہیں اس عہد میں سب ملول

نہیں قدر داں کوئی یہ سچ ہے
اگر بوعلی ہے تو وہ ہیچ ہے

ہر اک کو مرض، مفلسی کا ہے آج
طبیب اب بچارے کریں کیا علاج (65)

## مصاحب کی حالت

مصاحب باوقار پیشہ سمجھا جاتا تھا اور مخصوص صلاحیتوں کے لوگ اسے اختیار کرتے تھے لیکن اب اس پیشے میں کوئی وقعت نہیں رہی تھی اور مفلس کی وجہ سے امراء نے مصاحب رکھنا بند کر دیا تھا۔ محمد رفیع سودا راغب اور راسخ نے شاعری میں اس طرف اشارہ کیا ہے۔ راسخ نے مصاحب کی حالت پر اس طرح روشنی ڈالی ہے۔

مصاحب کوئی اب کسو کا ہو کیا
ندیمی میں بھی اب نہیں کچھ مزا (66)

## وکیلوں کی معاشی حالت

وکیل (67) جن کی اقتصادی زندگی کا دارو مدار جاگیرداروں اور امراء کی اقتصادی حالت پر منحصر تھا۔ لیکن جب ان کی اقتصادی حالت پسماندہ ہوگئی تو اس کا اثر وکیلوں کی مالی حالت پر بھی پڑا۔ جن مسائل سے وکیل گزر رہے تھے سودا نے ان کی حالت کو اس طرح بیان کیا ہے۔

گر خان و خوافین کی لے کوئی وکالت
اس کا تو بیاں کیا کروں تجھ سے کہ عیاں ہے

ہر عمدہ کے دروازے پہ زیں پوش پہ بیٹھا
پوچھے ہے اجی مرد ہے، نواب کہاں ہے

ہر گھر میں وہ چاہے کہ میں فوارہ سا چھوٹوں
ہر کوچہ میں جوں آب چکا بودہ دواں ہے (68)

راسخ کے مطابق:

وکالت کا بازار بھی سرد ہے
وکیل اب جو ہے وہ بڑا مرد ہے

یہ پیشہ تھا آگے بہت خوشنما
وکیلوں کی کیا بندھ رہی تھی ہوا

کہاں اب وکالت ہو رونق پذیر
مُوکل ہی سب گئے ہیں فقیر (69)

راغب کے مطابق وکیلوں کی معاشی حالت:

وکالت سے جن کو سروکار ہے
انہوں کا بہت گرم بازار ہے

موکل رواں ہے وکیلوں کے گھر
زمانے کا ہے انقلاب اس قدر (70)

## پیشہ وروں کا حال

دیگر پیشہ وروں کی طرح سے دستکاروں صنعت کاروں سنگ تراش مصور معمار وغیرہ پیشہ ور طبقات کی حالت مالی طور پر خراب تھی۔ جب مغلیہ سلطنت عروج پر تھی تو شاہی سرپرستی ان طبقات کو ملی ہوئی تھی۔ مغل حکمراں ہمیشہ ان پیشوں کو ترقی دینے میں گامزن رہتے تھے۔ جس کی وجہ سے ان پیشوں کی بے حد ترقی ہوئی۔ لیکن معاشی بدحالی میں فنون مفیدہ کی سرپرستی ممکن نہیں رہی تھی تو

فنون لطیفہ کو کون پوچھتا۔ اس طرح مصوری، نقاشی، مینا کاری وغیرہ کو ذریعہ معاش بنانے والے فنکار مفلسی کا شکار تھے۔ سودا، جعفر علی حسرت، نظیر اکبرآبادی، راغب، راسخ نے شاعری میں ان پیشہ وروں کی اقتصادی بدحالی کو نمایاں کیا ہے۔

جعفر زٹلی نے مندرجہ ذیل اشعار میں جن اقتصادی پریشانیوں سے اس وقت یہ پیشے درگزر رہے تھے، ان کی حالت کو بیان کیا ہے:

دھنیا جولاہا طاق ہے کنجڑا قصائی چاق ہے
دیوث قرمسائی ہے یہ نوکری کا حظ ہے

ہر صبح ڈھونڈے چاکری نہ پوچھے بات ری
سب قوم ڈھونڈں لاگ ری یہ نوکری کا حظ ہے (71)

اس طرح نظیر اکبرآبادی نے بھی چھتیس پیشے والوں کی بے کاری پر افسوس کا اظہار کیا ہے۔ ان میں لوہار، سنار، رنگریز، کمان گر، صحاف، تارکش مشروع دارائی، ازار، بننے والے اور کاغذی شامل ہیں۔ ان پیشہ وروں کی حالت کو نظیر اکبرآبادی نے اس طرح نمایاں کیا ہے۔

مارے ہیں ہاتھ ہاتھ سب یاں کے دست کار
اور جتنے پیشہ دار ہیں روتے ہیں زار زار
کوٹے ہے تن لہار، تو پٹتے ہیں سر سنار
کچھ ایک دو کے کام کا رونا، نہیں ہے یار
چھتیس پیشے والوں کا ہے کاروبار، بند (72)

## مصوروں کا حال:

مصوروں کی جتنی ترقی شاہ جہاں کے عہد میں ہوئی۔ اس کے بعد سے تو ممکن نہ ہو سکی کیونکہ

اورنگ زیب کا زیادہ تر وقت دکن کو فتح کرنے میں گزرا۔ جس کی وجہ سے اس فن کی طرف کوئی دھیان نہیں دے سکا۔ اس کے علاوہ دوسری وجہ یہ تھی کہ اورنگ زیب مصوری کو شریعت کی رو سے غلط سمجھتا تھا۔ اس طرح جو سرپرستی مصوروں کو جہانگیر اور شاہجہاں کے زمانے میں ملی ہوئی تھی وہ اورنگ زیب کے عہد میں بالکل ختم ہوگئی۔ اورنگ زیب کی وفات کے بعد اس کے جانشینوں نے بھی اس طرف کوئی دھیان نہیں دیا۔ اس طرح ان کی اقتصادی حالت بے حد خراب تھی۔ جعفر علی حسرتؔ نے مصوروں کی حالت کو اس طرح نمایاں کیا ہے:

مصور اُن میں جو تھے کھینچتے ہیں حیرانی
ٹکے کو کھینچ دے تصویر، گرچہ، ہومانی (73)

اس طرح اس عہد میں پیشہ وروں کی جو خستہ حالت تھی۔ اس کا ذکر تاریخی مآخذ کے علاوہ اردو شاعری میں بھی ملتا ہے۔ جیسا کہ میر تقی میرؔ نے لکھا ہے کہ ''آٹھ آنے ہیں شاہ پر بھاری'' تو اس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ مغل بادشاہ جب دانے دانے تک کو محتاج تھے تو وہ کیسے ان فنکاروں کی سرپرستی کر سکتے تھے۔ اس طرح یہ کہا جا سکتا ہے کہ بادشاہ کی اقتصادی حالت خراب ہونے کی وجہ سے مختلف طبقات بھی معاشی طور پر بدحال ہو گئے۔

راغب نے مندرجہ ذیل اشعار میں مختلف پیشہ وروں کا حال اس طرح نمایاں کیا ہے:

عطار:

نہیں اس کو حاصل جو بازار سے
بتر ہے گا عطار بیمار سے

نداف و کبابی:

نہ دھنیا ہی سر اپنا دھنتا ہے اب
کبابی کا بھی سینہ بھنتا ہے اب

نانبائی وقصاب:

بہت روتا روٹی کو ہے نانبا
جگر قیمہ قیمہ ہے قصاب کا

رنگریز:

زبس اس کو بیکاری کا درد ہے
بہت چہرہ رنگریز کا زرد ہے

بقال:

کہے ہے یہ بقال میں بیچوں (کیا)
نہیں جو ہے مجھ پاس گندم کی جا (74)

اس کے علاوہ راغب نے دوسرے پیشوں سے تعلق رکھنے والے لوگوں کا احوال بھی شاعری میں نمایاں کیا ہے۔

شعراء نے ایک حجام تک کی حالت کو نمایاں کیا ہے۔نظیر اکبر آبادی کا کہنا ہے کہ کام نہ چلنے کی وجہ سے ایک حجام کے آلات کا کند ہو جانا اور کوئی گاہک آ نکلے پر، اس کا سر بھگوتے ہوئے جسمانی کمزوری کی وجہ سے اس کو کپکپی لگ جانا، اس طرح ایسے معنی خیز اشارے ہیں جو تباہ حالی اور فاقہ زدگی کے اس بیان کا نا قابل تردید اور انتہائی موثر ثبوت ہیں۔نظیر اکبر آبادی نے حجام کی حالت کو مندرجہ ذیل اشعار میں اس طرح بیان کیا ہے:

حجام پر بھی یاں تئیں ہے مفلسی کا زور
پیسا کہاں جو سان پہ ہو استروں کا شور
کانپے ہے سر بھگوتے ہوئے اس کی پور پور
کیا بات ایک بال کٹے یا تراشے کور
یاں تک ہے استرے و نہرنی کی دھار بند (75)

اسی طرح نظیر اکبرآبادی نے کمان گر، مصور اور نقاش کی پسماندہ حالت کو حسب ذیل اشعار میں بیان کیا ہے:

ہر دم کمان گروں کے اُپر پیچ و تاب ہیں
صحاف اپنے حال میں غم کی کتاب ہیں
مرتے ہیں مینا ساز مصور کباب ہیں
نقاش ان سبھوں سے زیادہ خراب ہیں
رنگ و قلم کے ہو گئے نقش و نگار بند (76)

## مرثیہ خوانی کا پیشہ

مرثیہ خوانی کے پیشے سے تعلق رکھنے والے لوگوں کی بھی سماج کے دوسرے طبقات کی طرح سے اقتصادی حالت خراب تھی۔ کیونکہ ان کی مالی حالت کا دار و مدار ان طبقات پر تھا۔ اس طرح ان کو بھی اقتصادی طور پر پریشانیوں کا سامنا کرنا پڑ رہا تھا۔

جعفر علی حسرت نے ''مخمس در احوال شاہ جہاں آباد'' میں ان کی اقتصادی حالت کا تذکرہ کیا ہے:

جنہوں نے مرثیہ پڑھ آتا تھے غلام امام
انہوں نے چھوڑ دیا اور سب جہاں کا کام
جہاں سنا کوئی شیعہ موا ہے، ہو گا طعام
چلے وہ کرتے تبرا وہیں سے نام بنام
پھرے ہیں مردہ شو مولودیوں میں با اطفال (77)

## نجومیوں کا حال:

اس عہد میں نجومیوں کی بھی اقتصادی حالت بے حد ابتر تھی۔ کیونکہ ان کی اقتصادی زندگی کا

انحصار حکمراں طبقے پر تھا۔ لیکن جب بادشاہوں کی فضول خرچی اور عیاشی کے باعث اقتصادی حالت خراب ہوگئی۔ تو ان کے روزگار کا ذریعہ بھی بند ہوگیا۔ دوسری طرف عوام کی بھی مالی حالت اچھی نہیں تھی۔ حالانکہ بادشاہ، عوام علم نجوم میں اعتقاد رکھنے کے باوجود مالی حالت سے مجبور تھے۔ اس طرح سے سماج کے دیگر طبقات کی اقتصادی بدحالی کا اثر نجومیوں کی اقتصادی حالت پر براہ راست پڑ رہا تھا۔

جعفر علی حسرتؔ نے نجومیوں کی اقتصادی پسماندگی کو اس طرح پیش کیا ہے:

جنہوں نے شوق سے اپنے پڑھا تھا علم نجوم
انہوں کے اختر اب اس رصد میں ہوئے ہیں شوم
انہوں کی نوکری ملتی رصد پہ ہے معلوم
مگر کہ قرعہ کو لے اپنے فن سے ہو محروم
بیاض و حمرہ کو پڑھ کر بنے ہیں وہ رمال (78)

## کاتبوں کا حال

اٹھارہویں صدی کے ابتدائی عہد میں ہوئی اقتصادی بدحالی کا اثر کاتبوں کی اقتصادی زندگی پر بھی پڑ رہا تھا۔ شعراء نے ان کی بے کاری اور مفلسی کا جو ذکر کیا ہے اس سے ان کی اقتصادی بدحالی کا اندازہ ہو جاتا ہے۔ محمد رفیع سوداؔ، راسخؔ اور راغب نے مندرجہ ذیل اشعار میں اس وقت یہ طبقہ جن اقتصادی پریشانیوں سے گزر رہا تھا، اس کا تذکرہ کیا ہے۔

سودا کے مطابق کاتبوں کا حال:

جس روز سے کاتب کا لکھا حال میں تب سے
ہر صفحہ کاغذ پہ قلم اشک فشاں ہے

وہ بیت ٹکے سیکڑے، لکھنے کو ہے محتاج
خوبی میں خط اب جس کا از خط بتاں ہے

یہ بھی تکلیف ہی سے کہتا ہوں وگرنہ
آفاق میں ان چیزوں کی اب قدر کہاں ہے

احیا ہو جو موتی کا زمانے میں نئے سر
خطاط اوتنی ہی رہی قور کہاں ہے

ہدیہ سوا پانچ ٹکے گذریمیں آ کر
یا قوت پکارے جو بکاؤ قرآن ہے

دمڑی کو کتابت لکھیں دھیلے کو قبالہ
بیٹھے ہوئے واں میر علی چوک جہاں ہے (79)

راسخ کے مطابق کاتبوں کا حال:

لکھوں خوش نویسوں کا میں حال کیا
نوشتے پر اپنے ہیں گریاں سدا

بہت فکر روزی سے ہیں درد ناک
قلم غم سے ان کے ہوا سینہ چاک

کہیں ہیں بچارے کہ کس طرف جائیں
لکھا اپنی قسمت کا کیونکہ کر مٹائیں (80)

راغب کے مطابق:

جو کاتب کو دیکھو تو ہے درد ناک
قلم کی طرح اس کا سینہ ہے چاک

یوں ہی ہر زہ اوقات کھوتا ہے وہ
بہت اپنے (لکھے) کو روتا ہے وہ (81)

جعفر علی حسرتؔ کے الفاظ میں:

جو خط کے لکھنے مین میر علی کے تھے ثانی
قلم کو ان کے ہے دن رات خون افشانی
لکھے ہیں ڈمری کو خط خط پشت لب کی مثال (82)

اس طرح سوداؔ، راسخؔ، راغبؔ اور جعفر علی حسرتؔ نے جس طرح سے اس طبقے کی اقتصادی حالت پر روشنی ڈالی ہے وہ پُر معنی ہے اور یہ اشعار انتہائی مؤثر ثابت ہیں۔

اس طرح اس عہد کی شاعری کے ذریعے اقتصادی حالت کا مطالعہ کرنے کے بعد یہ بات تو بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ اس عہد میں سماج کا ہر ایک طبقہ اقتصادی طور سے مفلس حال تھا۔ جیسا کہ سوداؔ نے مندرجہ ذیل اشعار میں لکھا ہے:

آرام سے کٹنے کا سنا کچھ تو نے کچھ احوال
جمعیت خاطر کوئی صورت ہو کہاں ہے

دنیا میں تو آسودگی رکھتی ہے فقط نام
عقبیٰ میں یہ کہتا ہے کوئی اس کا نشاں ہے

یاں فکر معیشت ہے تو واں دغدغہ حشر
آسودگی حرفیست نہ یاں ہے نہ وہاں ہے (83)

سودا نے مندرجہ بالا اشعار میں جس طرح سے مختلف طبقات کے افراد کی اقتصادی پسماندگی کو بیان کیا ہے اس سے اس معاشرے کی ابتری کا نقشہ نمایاں ہو جاتا ہے۔ اس طرح ملازم پیشہ، شاعر، مولوی، سوداگر، کاشتکار وغیرہ طبقات جن پر سماجی زندگی کی ترقی کا دارومدار ہوتا ہے، وہ سب مفلس حال تھے۔

شاہ ولی اللہ نے اقتصادی حالت میں اصلاح سے متعلق لکھا ہے کہ

''مالیہ کے لگانے اور ٹیکسوں کے مقرر کرنے میں بادشاہ یا حکومت کو عادلانہ قوانین کا اتباع کرنا چاہئے۔ جن سے کہ رعیت کی آمدنی پر بھی غیر معمولی بوجھ نہ پڑے اور حکومت کی ضروریات بھی پوری ہوتی رہیں۔ چنانچہ ہر ایک شخص اور ہر ایک کی آمدنی پر ٹیکس نہ لگایا جائے۔ جملہ اقوام عالم کے مدبرین اس پر متفق اور ان کا یہ اتفاق معقول وجوہات پر مبنی ہے کہ ٹیکس صرف ان لوگوں پر لگائے جائیں جو دولت اور ثروت کے مالک ہوں یا ان کے پاس اموال نامیہ ہوں۔ مثلاً وہ مال مویشی جن کو ان کا مالک افزائش نسل کے لئے پالتا ہے۔ نیز اموال تجارت اور زمین جن پر فصل کاشت کی جاتی ہے۔(84)

اس کے پیش نظر یہ کہا جا سکتا ہے کہ کسی بھی ملک کے کمزور ہونے یا پھر زوال پذیر ہونے کے پیچھے اس عہد کے اقتصادی حالات بھی ذمہ دار ہوتے ہیں۔ کیونکہ کسی بھی ملک یا سلطنت کا انحصار عموماً اقتصادی حالت پر ہوتا ہے۔ جب مغل سلطنت کی اقتصادی حالت خراب ہوگئی تو اس کا اثر سلطنت کے ہر ایک ادارے پر پڑا۔ اس طرح شعراء نے اس عہد کی اقتصادی حالت کا جو نقشہ پیش کیا ہے وہ نہایت پُر معنی اور افسوسناک ہے۔ یہ تمام شعراء دہلی دربار سے وابستہ تھے اور انہوں نے دہلی کے حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے اشعار لکھے ہیں۔

---

(یہ مضمون ڈاکٹر شہناز بیگم کی کتاب ''اردو شاعری میں مغل سلطنت کے زوال کی عکاسی'' انجمن ترقی اردو (ہند) دہلی 2004ء سے لیا گیا ہے)۔

## حوالہ جات

1- میر تقی میر: کلیات میر، مرتبہ عبدالباری آسی، نول کشور پریس لکھنو، 1941، ص957۔

2- Percival Spear: Twilight of the Mughals, Delhi, Reprint, 1969, P. 62-63.

3- تخت نشین ہونے کے بعد شاہ عالم ثانی کا لقب اختیار کیا۔

4- جادو ناتھ سرکار: مغل سامراجیہ کا پتن، دوسرا حصہ، مرتب متھرا لال شرما، آگرہ 1972 ص22۔

5- غلام ہمدانی مصحفی: دیوان مصحفی، مرتبہ و منتخبہ، اسیر لکھنوی و امیر مینائی، پٹنہ 1990، ص36۔

6- میر تقی میر: کلیات میر، ص958۔

7- مبارک علی، مغلیہ سلطنت کا آخری دور، لاہور، 1994، ص41 بحوالہ ''شاہ عالم ثانی اور اس کے عہد کا دلی دربار'' ص138 تا 139۔

8- محمد رفیع سودا، کلیات سودا، جلد اوّل، مرتبہ عبدالباری آسی، لکھنو 1923 ص369۔

9- جعفر علی حسرت، کلیات حسرت، مرتبہ ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی، لکھنو، 1966، ص57۔

10- جعفر علی حسرت، کلیات حسرت، مرتبہ ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی، لکھنو 1966، ص56۔

11- غلام ہمدانی مصحفی، دیوان مصحفی، ص36۔

12- جادو ناتھ سرکار: مغل سامراجیہ کا پتن، پہلا حصہ ص188۔

13- Percival Spear: Twilight of the Mughals, Delhi, Reprint, 1969, P. 62.

14- راسخ کا شہر آشوب، مرتبہ ڈاکٹر نعیم احمد، دہلی، 1968، ص155۔

15- محمد رفیع سودا: کلیات سودا، جلد اوّل، مرتبہ عبدالباری آسی، نول کشور پریس لکھنو، 1932، ص367۔

16- محمد رفیع سودا: کلیات سودا، جلد اوّل ص 367۔

17- ظہورالدین حاتم: دیوان زادہ، مرتبہ ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار، لاہور، 1975، ص 192۔

18- امیر جعفر زٹلی: کلیات میر جعفر زٹلی، مرتبہ ڈاکٹر نعیم احمد، علی گڑھ، 1979، ص 143 تا 144۔

19- درگاہ قلی خاں کا شہر آشوب، مرتبہ ڈاکٹر نعیم احمد، دہلی، ص 50۔

20- محمد رفیع سودا، کلیات سودا، جلد اوّل، ص 367۔

21- جعفر علی حسرت، کلیات حسرت، مرتبہ ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی، لکھنو، 1966، ص 57۔

22- محمد رفیع سودا، کلیات سودا، جلد اوّل ص 367۔

23- حاتم کا شہر آشوب، مرتبہ ڈاکٹر نعیم احمد، دہلی، 1968، ص 75 تا 76۔

24- نظیر اکبر آبادی، کلیات نظیر اکبر آبادی، مرتبہ عبدالباری آسی، لکھنو، 1951، ص 465۔

25- جعفر علی حسرت، کلیات حسرت، ص 58۔

26- میر تقی میر، کلیات میر، مرتبہ عبدالباری آسی، نول کشور پریس لکھنو، 1941، ص 167۔

27- شاہ ولی اللہ، شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات، مرتبہ پروفیسر خلیق احمد نظامی، دہلی 1969، ص 49۔

28- ---------ایضاً ص 33۔

29- میر جعفر زٹلی، کلیات میر جعفر زٹلی، مرتبہ ڈاکٹر نعیم احمد، علی گڑھ، 1979، ص 143 تا 144۔

30- محمد عمر، اٹھارہویں صدی میں ہندوستانی معاشرت میر کا عہد، دہلی، 1973، 1960، ص 160 تا 161۔

31- محمد رفیع سودا، کلیات سودا، جلد اوّل مرتبہ عبدالباری آسی، نول کشور پریس لکھنو، 1932، ص 363۔

32- میر جعفر زٹلی، کلیات میر جعفر زٹلی، مرتبہ ڈاکٹر نعیم احمد، علی گڑھ، 1979، ص 146۔

33- قائم چاندپوری، دیوان، قائم، مرتبہ ڈاکٹر خورشید الاسلام، دہلی، 1963، ص 143۔

34- میر تقی میر، کلیات میر، ص 806۔

35- محمد شاکر ناجی کا شہر آشوب، مرتبہ ڈاکٹر نعیم احمد، دہلی، 1968، ص 47 تا 48۔

36- جعفر علی حسرت، کلیات حسرت، ص 57۔

37- میر تقی میر، کلیات میر، ص952۔
38- نظیر اکبر آبادی، کلیات نظیر اکبر آبادی، مرتبہ عبدالباری آسی، لکھنو، 1951، ص470۔
39- محمد رفیع سودا، کلیات سودا، جلد اوّل ص346 تا 365۔
40- راسخ کا شہر آشوب، مرتبہ ڈاکٹر نعیم احمد، دہلی، 1968، ص153۔
41- جعفر علی حسرت، کلیات حسرت، ص59۔
42- راسخ کا شہر آشوب، مرتبہ ڈاکٹر نعیم احمد، دہلی 1968، ص153۔
43- ستیش چندر، مغل دربار کی گروہ بندیاں اوران کی سیاست، ص264۔
44- راغب کا شہر آشوب۔ مرتبہ ڈاکٹر نعیم احمد، دہلی، 1968، ص116۔
45- یعنی ٹھیکیداری مختلف علاقوں میں لگان کی وصولیابی کا کام سب سے زیادہ بولی بولنے والے کو دیا جاتا تھا۔
46- میر تقی میر، کلیات میر، ص585۔
47- درگاہ قلی خاں، مرقع دہلی، مرتبہ ومترجم ڈاکٹر خلیق انجم، نئی دہلی، 1963، ص12۔
48- محمد رفیع سودا، کلیات سودا، جلد اول، ص365۔
49- راغب کا شہر آشوب، مرتبہ ڈاکٹر نعیم احمد، دہلی 1968، ص117۔
50- شاہ ولی اللہ حجتہ اللہ البالغہ، حصہ اوّل، مترجم مولانا عبدالرحیم، لاہور (پاکستان)، 1962، ص288۔
51- راسخ کا شہر آشوب، مرتبہ ڈاکٹر نعیم احمد، دہلی 1968، ص153۔
52- مرثیہ گو شاعر کا نام۔
53- محمد رفیع سودا، کلیات سودا، جلد اوّل، ص365۔
54- میر تقی میر، کلیات میر، ص950-951۔
55- راغب کا شہر آشوب، مرتبہ ڈاکٹر نعیم احمد، دہلی، 1968، ص118۔
56- جعفر علی حسرت، کلیات حسرت، ص58۔
57- محمد رفیع سودا، کلیات سودا، جلد اول، ص365 تا 366۔
58- نظیر اکبر آبادی، کلیات نظیر اکبر آبادی، مرتبہ عبدالباری آسی، نول کشور پریس لکھنو،

ص469۔

59- راغب کا شہر آشوب، مرتبہ ڈاکٹر نعیم احمد، دہلی 1968، ص115۔
60- راسخ کا شہر آشوب، مرتبہ ڈاکٹر نعیم احمد، دہلی 1968، ص152۔
61- راسخ کا شہر آشوب، مرتبہ ڈاکٹر نعیم احمد، دہلی 1968، ص151 تا 152۔
62- جعفر علی حسرت، کلیات حسرت، ص58۔
63- محمد سودا، کلیات سودا، جلد اوّل ص366۔
64- جعفر علی حسرت، کلیات حسرت، مرتبہ ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی، لکھنو، ص58۔
65- راسخ کا شہر آشوب، مرتبہ ڈاکٹر نعیم احمد، دہلی 1968، ص154۔
66- راسخ کا شہر آشوب، ص154۔
67- یہ آج کے دور کے وکیلوں جیسے نہ تھے بلکہ جاگیرداروں کے ایجنٹ کی حیثیت سے کام کرتے تھے بڑے جاگیرداروں کے اپنے وکیل ہوا کرتے تھے جو ان کی غیر حاضری میں جاگیروں سے مال گزاری وصول کرتے تھے۔ جاگیرداروں کی نمائندگی کرنا بھی ان کے فرائض میں شامل تھا۔
68- محمد رفیع سودا، کلیات سودا، جلد اوّل، ص365۔
69- راسخ کا شہر آشوب، ص153۔
70- راغب کا شہر آشوب، ص117۔
71- میر جعفر زٹلی، کلیات میر جعفر زٹلی، ص143۔
72- نظیر اکبر آبادی، کلیات نظیر اکبر آبادی، ص466۔
73- جعفر علی حسرت، کلیات حسرت، ص59۔
74- راغب کا شہر آشوب، مرتبہ ڈاکٹر نعیم احمد، دہلی، 1968، ص114 تا 115۔
75- نظیر اکبر آبادی، کلیات نظیر اکبر آبادی، ص467۔
76- ایضاً ص467۔
77- جعفر علی حسرت، کلیات حسرت، ص59۔
78- ایضاً، ص58۔

79- محمد رفیع سودا، کلیات سودا، جلد اوّل ص366۔
80- راسخ کا شہر آشوب، مرتبہ ڈاکٹر نعیم احمد دہلی، 1968، ص152۔
81- راغب کا شہر آشوب..........................ص117۔
82- جعفر علی حسرت، کلیات حسرت، ص59۔
83- محمد رفیع سودا، کلیات سودا، جلد اوّل، ص367۔
84- شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغہ، جلد اوّل، ص294 تا 295۔

# تحقیق کے نئے زاویئے

# خلعت

ڈاکٹر مبارک علی

مشرق اور مغرب کے حکمرانوں میں یہ رسم تھی کہ وقتاً فوقتاً اپنے امراء کو خلعت دیا کرتے تھے۔ اس کی ابتداء کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ رسم چین سے شروع ہوئی، مگر مسلمان حکمرانوں نے اسے ایرانی بادشاہوں کی تقلید میں اختیار کیا۔ عباسی عہد میں حکمرانوں نے اپنے امراء کو بطور انعام خلعت عطا کرنی شروع کر دی تھی۔ عام طور سے خلعت اس وقت دی جاتی تھی کہ جب کوئی حکمراں، اور اس کے خاندان کے لئے قابل قدر خدمت سرانجام دیتا تھا، لیکن اس کے ساتھ ہی خلعت دینے کے اور بھی مواقع ہوتے تھے۔ مثلاً تہوار یا خوشی کے موقع پر امراء کو بطور انعام خلعتیں دی جاتی تھیں۔ دو حکمراں آپس میں اچھے تعلقات قائم کرنے کی غرض سے تحفہ تحائف میں خلعتیں بھی بھیجا کرتے تھے۔ سفیر کی آمد پر، اسے بطور خوشنودی خلعت دی جاتی تھی وغیرہ وغیرہ۔

خلعت دینے کی اس رسم کے پس منظر میں "نظریہ بادشاہت" بھی کارفرما تھا۔ بادشاہ کی حیثیت ملک میں سرپرست کی ہوتی تھی، لہٰذا یہ اس کی ذمہ داری تھی کہ وہ اپنی رعایا کی حفاظت کرے، بلکہ ان کے لباس اور غذا کا بھی خیال رکھے۔ اس کے عوض رعایا کا یہ فرض تھا کہ وہ بادشاہ کے ساتھ وفادار رہے۔ لہٰذا ہم دیکھتے ہیں بادشاہ انعامات کے ذریعہ رعایا پر اپنے تسلط کو قائم کرتا تھا۔ انعامات کے سلسلہ میں دہرا معیار تھا۔ امراء اور خاص افراد کے لئے بادشاہ کی جانب سے ذکی پات، ہیرے جواہرات، ہاتھی گھوڑے اور خلعت ہوا کرتے تھے۔ جب کہ عوام کے لئے خیرات کا طریقہ تھا۔ بادشاہ جب باہر جاتا تو اس پر سے نقدی نچھاور کر کے عوام میں تقسیم کرائی جاتی تھی۔ اسی طرح سے امراء کے لئے بادشاہ اپنے مطبخ سے کھانے کی خاص اقسام بطور تحفہ بھیجا کرتا تھا، جو

''تورہ'' کہلاتا تھا۔ جب کہ عوام کے لئے قحط اور خشک سالی کے موقعوں پر ''لنگر خانے'' ہوتے تھے کہ جہاں سے انہیں کھانا مل جایا کرتا تھا۔ یہ طبقاتی فرق معاشرہ کی تقسیم کو ظاہر کرتا تھا۔

خلعت کے موضوع پر 1999 میں جنوبی ایشیا پر 28 کانفرنس میں جو کہ میڈیسن، وسکانس میں ہوئی، اس میں جو مقالات پڑھے گئے، انہیں اسٹیوارٹ گورڈن (Stewart Gordon) نے Robes of Honour: Khilat in Pre-Colonial and Colonial India (2003) میں ایڈٹ کر کے شائع کیا ہے۔

اس کتاب میں جو مقالات شامل کئے گئے ہیں، ان میں خلعت کے مختلف پہلوؤں پر تحقیق کی گئی ہے، اور یہ بحث کی گئی ہے کہ اس کے پس منظر میں کون سی روایات تھیں، اور حکمراں ان کے ذریعہ کون سے مقاصد حاصل کرنا چاہتے تھے۔

اسٹیوارٹ گورڈن نے تعارف کے طور پر جو مقالہ لکھا ہے، اس میں اول تو انہوں نے ای۔ڈبلیو بکلر (E.W.Bucklar) کا حوالہ دیا ہے کہ جب حکمراں کسی کو خلعت عطا کرتا تھا تو اس سے علامتی طور پر یہ مطلب تھا کہ وصول کنندہ کو حکمراں کے جسم کا ایک حصہ بنا دیا گیا ہے۔ یعنی اس میں اور حکمراں میں گہرے روابط اور تعلقات قائم ہو گئے ہیں اور اب یہ اس کا فرض ہے کہ حکمراں کا دفاع کرے، اور خود کو اس کے جسم کا ایک حصہ سمجھتے ہوئے ان کی نگرانی کرے کہ اسے کوئی زد نہیں پہنچے۔

گورڈن کے نزدیک خلعت کا ایک علامتی مقصد یہ بھی تھا کہ دینے والا اس کا سرپرست ہے، اور لینے والے کے جسم کو ڈھک کر وہ اس کی حفاظت کا ذمہ لے رہا ہے لیکن ساتھ ہی یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ خلعت کو بطور انعام دے کر حکمراں امراء کے ساتھ شرکت کے جذبات کا بھی اظہار کرنا چاہتا ہو کہ انتظامی امور اور حکومت کے کاموں میں دونوں برابر کے شریک ہیں۔

جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں، دربار کی رسومات اور ادب آداب آہستہ آہستہ معاشرے کے دوسرے طبقات میں بھی آ جاتے ہیں۔ اس لئے خلعت دینے کا رواج دربار سے نکل کر امراء کے سرکل میں بھی آ گیا تھا۔ برابر کے امراء بھی ایک دوسرے کو بطور دوستی دیا کرتے تھے یا اپنے سے کم مرتبہ امیر کو بطور سرپرست یہ تحفہ دیتے تھے۔

خلعت یا خرقہ کا استعمال صوفیا کے سلسلوں میں بھی تھا: جب مرشد اپنے خلیفہ کو خرقہ یا لباس

دیتا تھا تو یہ اس کو بطور جانشینی کے لیا جاتا تھا۔ اس طرح سے خلعت کا سیکولر اور مذہبی دونوں طرح سے استعمال ہوتا تھا۔

ہندوستان میں عہد سلاطین میں حکمرانوں کی جانب سے خلعت بطور انعام دینے کی رسم قائم ہو چکی تھی، جو بعد میں مغلیہ دور میں جاری رہی، جبکہ دربار سے نکل کر معاشرے کے دوسرے طبقوں میں بھی اس کا رواج ہو گیا تھا، مثلاً سکھوں کے گرو اَن گد (Angad) کے بارے میں ہے کہ وہ سال میں دو مرتبہ اپنے مریدوں میں خلعتیں تقسیم کرتے تھے۔

مغل دور کے بارے میں ہمارے پاس فارسی ماخذوں سے معلومات ہیں۔ مغل بادشاہ سال میں دو مرتبہ امراء میں خلعتیں تقسیم کرتے تھے۔ اس کے علاوہ مختلف مواقعوں پر خاص خاص امراء یا سفیروں کو بھی دربار میں یہ اعزاز دیا جاتا تھا۔ اس مقصد کے لئے شاہی کارخانہ جات میں خلعتیں تیار ہوتی تھیں۔

یہ خلعتیں تین، پانچ، چھ اور سات پارچوں پر مشتمل ہوتی تھیں۔ تین پارچوں پر مشتمل خلعت میں پگڑی، جامہ، اور کمر بند ہوا کرتا تھا۔ پانچ پر مشتمل خلعت میں سرپیچ، بالا بند، اور نیم آستین زیادہ ہوا کرتی تھی، سات پارچوں میں پگڑی، قبا، کوٹ، دو جوڑے شلوار کے، دو قمیص، دو کمر بند اور ایک گردن یا سر کا رومال ہوا کرتے تھے۔ جہاں گیر نے ایک خاص خلعت ایجاد کی تھی جو نادری کہلاتی تھی۔ یہ خلعتیں موسم سرما اور موسم برسات میں دی جاتی تھیں۔ اگر بادشاہ کسی کو ملبوس خاص عطا کرتا تھا تو یہ بڑے اعزاز کی بات تھی، اس کا مطلب تھا کہ اعزاز پانے والا اس کے جسم کا حصہ بن گیا ہے۔

جب کسی کو خلعت عطا کیا جاتا تھا، تو لینے والا دربار میں چہار تسلیم ادا کرتا تھا۔ یہ روایت تھی کہ خلعت لینے کے بعد فوراً اسے پہن کر دربار میں آئے، اس کے بعد وہ پھر بطور شکرانہ کے چہار تسلیم ادا کرتا تھا۔ خلعت کے ساتھ اکثر دوسرے انعامات بھی دیئے جاتے تھے، جن میں تلوار، تیر کمان، ہاتھی، گھوڑا، یا ہیرے جواہرات ہوا کرتے تھے۔

اگر کسی امیر کو خلعت نہیں ملتی تھی تو اس کا مطلب یہ ہوتا تھا کہ وہ بادشاہ کی نظروں سے گر گیا ہے یا اس کی وفاداری مشکوک ہے۔ اگر اسے، اس کے مرتبہ وعہدے کے مطابق خلعت نہیں ملتی تھی تو تب بھی دربار اور ہمسروں میں اس کی بے عزتی ہوتی تھی۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو

خلعت کی رسم کے ذریعہ بادشاہ اپنے امراء کے کردار، ان کے رویوں، اور طور طریق پر کنٹرول رکھتا تھا۔ جب وہ ان کی وفاداری سے مطمئن ہو جاتا تھا تو انہیں ان کے عہدے کے حساب سے خلعت دے کر دوبارہ سے وفاداروں میں شریک کر لیتا تھا۔

مشیل ماس کیل (Michelle Maskiell) اور ایڈرین میزے زہریلی خلعت کے موضوع پر آرٹیکل لکھا ہے۔ خاص طور سے راجستھان میں اس مفروضہ کو مقبول عام بنایا گیا کہ اورنگ زیب نے پرتھوی سنگھ راٹھور کو زہریلی خلعت بھیجی تا کہ اسے پہن کر اس کی موت واقع ہو جائے۔ دیکھا جائے تو یہ عوامی اور مقبول عام مفروضے تاریخ میں مغل بادشاہوں اور راجپوتوں کے درمیان ان سیاسی تعلقات پر روشنی ڈالتے ہیں کہ جو بے انتہا کشیدہ ہو گئے تھے اور دونوں جانب سے ایک دوسرے پر اعتبار نہیں رہا تھا۔ لہٰذا اس پس منظر میں اورنگ زیب کی جانب سے دیا گیا خلعت کا تحفہ باعث عزت نہیں، بلکہ موت کا پروانہ تھا۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ لوک کہانیوں اور عوامی تصور میں سیاسی تعلقات کو کس انداز سے پیش کیا جاتا ہے۔

گیل منو نے اپنے آرٹیکل میں برطانوی اقتدار کے اس پہلو پر روشنی ڈالی ہے کہ جب مغل اقتدار زوال پذیر ہو چکا تھا اور کمپنی اور اس کے عہدیداراب مغل حکمراں کی نہ تو بالادستی تسلیم کرنے پر تیار تھے اور نہ ہی مساوی سلوک، بلکہ سیاسی اقتدار کے ساتھ ہی ان میں احساس برتری پیدا ہو گیا تھا۔ اس لئے انہوں نے ایک طرف بادشاہ کو نذر دینی بند کر دی جو کہ رعایا کی جانب سے وفاداری کی علامت تھی، اور دوسری جانب بادشاہ سے خلعت لینے میں تامل کرنا شروع کر دیا، کیونکہ اس سے بادشاہ کی برتری ثابت ہوتی تھی۔

خلعت کی اس رسم سے ہندوستان میں مغل اقتدار کے عروج و زوال کو بھی سمجھا جا سکتا ہے۔

❁❁❁❁❁

# فرانس: بادشاہت اور انقلاب کے درمیان

ڈاکٹر مبارک علی

فرانسیسی تاریخ اور خصوصیت سے فرانس کے انقلاب (1789) میں جو کچھ ہوا، وہ مورخوں کے لئے انتہائی دلچسپ موضوع ہے جس کی وجہ سے اس پر برابر نئی کتابیں، نئی تحقیق اور نئی تشریح کے ساتھ لکھی جارہی ہیں۔ فرانس کو ایک "عظیم قوم" کا درجہ دینے میں لوئی چہاردہم (XIV) جس کا عہد حکومت 1643 سے 1715 تک رہا ہے، بڑا حصہ ہے، کیونکہ اس عہد میں فرانس سیاسی و معاشی اور ثقافتی طور پر ایک عظیم قوم کی صورت میں ابھرا۔ اگرچہ اس کی معاشی ترقی کے بارے میں یہ درست ہے کہ اس کی تقسیم غیر مساوی تھی اور معاشرے میں امیر و غریب کے درمیان بہت فرق تھا۔ لوئی چہاردہم نے اپنے دربار میں جن رسومات کو روشناس کرایا، اور اس کے مرکز میں بادشاہ کو جو حیثیت دی، اس سے یورپ کے دوسرے حکمراں بھی متاثر ہوئے اور انہوں نے ورسائی (Versailles) کی تقلید کرتے ہوئے اپنے درباروں کو اسی ماڈل پر تشکیل دیا۔

اس کے بعد دوسرا اہم واقعہ فرانسیسی انقلاب کا ہے کہ جس نے نہ صرف فرانس بلکہ پورے یورپ کو تبدیل کر کے رکھ دیا۔ اس لئے جب مورخ فرانس کے ان دو پہلوؤں کا مطالعہ کرتا ہے تو وہ تاریخ کے اس عمل میں ایسا کھوتا ہے کہ اس کے سامنے نئی تشریح کے دروازے ایک کے بعد ایک کھلتے چلے جاتے ہیں۔ درحقیقت انقلاب سے پہلے کے فرانس کی تاریخ، انقلاب کو سمجھنے کے لئے انتہائی ضروری ہے، کیونکہ اٹھارہویں صدی میں ثقافتی اور ذہنی طور پر فرانس کا یورپ پر غلبہ اور تسلط تھا، اس کی معاشی ترقی ایک طاقت کا درجہ رکھتی تھی۔ ان عوامل نے مل کر فرانس کو ایک قومی شناخت دی۔

تاریخ کو ایک زمانہ تک محض سیاست تک محدود رکھا گیا، اس لئے جب اس کے دوسرے

پہلوؤں کونظر انداز کیا گیا تو اس کی وجہ سے تاریخی شعور کی پختگی میں دشواریاں پیش آئیں۔ سیاسی تاریخ کے تسلط کا ایک ردعمل یہ ہوا کہ فرانس میں آنالی(Annale) مکتبہء فکر کے لوگوں نے سیاسی تاریخ کو محض ''واقعات کی تاریخ'' (Events History) کہہ کر حقارت سے دیکھا۔ ان کی دلیل تھی کہ تاریخ کو اخبارات، افکار، نظریات، ثقافت اور سماجی تصورات کی روشنی میں سمجھنے کی ضرورت ہے۔ ان کا یہ بھی کہنا تھا کہ تاریخی عمل میں جو تبدیلیاں آتی ہیں انہیں ''طویل دورانیہ'' (Long Duration) کے تناظر میں دیکھنا چاہئے۔ مزید یہ کہ تاریخ میں بیان کے مقابلہ میں ساخت (Structure) پر زیادہ زور دینا چاہئے۔ اسی طرح سیاست کے مقابلہ میں معاشرے یا سماج کو زیادہ اہمیت ہونی چاہئے۔ اس تاریخ نویسی کے نتیجہ میں لوئی اور فرانسیسی انقلاب کو زیادہ وسیع تناظر میں دیکھا گیا، جس نے ہونے والے واقعات کے بارے میں خیالات کو بڑی حد تک بدل دیا۔

کولنس جونز(Collins Jones) نے لوئی XV کے عہد سے نپولین تک فرانس کی تاریخ بعنوان ''عظیم قوم'' (The Great Nation) لکھی ہے۔ اس نے ایک بار پھر سیاسی تاریخ کا دوبارہ سے احیاء کیا، اوران سیاسی واقعات کو بیان کیا کہ جو انقلاب فرانس کے پس منظر میں تھے۔ اس نے ابتداء میں لوئی چہاردہم سے شروع کیا ہے کیونکہ اس کے عہد میں فرانس ترقی اور شان و شوکت کے راستہ پر گامزن ہوا تھا۔ لوئی کے بارے میں اکثر کہا جاتا ہے کہ اس نے یہ جملہ کہا تھا کہ ''میں خود ریاست ہوں'' لیکن کولنس کے مطابق اس سے یہ جملہ غلط منسوب کیا گیا ہے۔ اگر چہ یہ صحیح ہے کہ اس نے بادشاہت کی جو تھیوری دی، اس میں وہ مطلق العنان بن کر ابھرا، اور ایک جگہ اس نے ان الفاظ میں اس کا اظہار کیا کہ: ''فرانس میں قوم کی اپنی علیحدہ سے کوئی حیثیت نہیں ہے، بلکہ یہ بادشاہ کے اندر ضم ہوئی ہوتی ہے۔''

بادشاہ کی عظمت کے لئے ضروری ہوتا ہے کہ دربار اور اس کی رسومات اور آداب پر خاص توجہ دی جائے، اس لئے لوئی نے دربار کو جس ماڈل پر تشکیل دیا اس میں بادشاہ کی حیثیت بڑی ارفع اور اعلیٰ تھی، بڑے بڑے امراء اس کے ملازم ہونے پر فخر کرتے تھے۔ امراء کو اپنے تسلط میں رکھنے کی غرض سے اس نے ان پر یہ لازمی کر دیا تھا کہ وہ دربار میں رہیں، جہاں بادشاہ کی موجودگی میں اور آداب ورسومات کی ادائیگی کے بعد اس کی مہربانی کے محتاج رہتے تھے۔

تاریخ میں یہ ہوتا آیا ہے کہ جب بھی کسی حکمراں نے اپنے روزمرہ کے معمولات اور دربار

کی رسومات کو اس قدر سختی کے ساتھ نافذ کیا، تو اس کے بعد آنے والے جانشینوں کے لئے یہ مشکل ہو گیا کہ وہ اس معیار کو برقرار رکھ سکیں۔ اس کی ایک مثال ہندوستان کی تاریخ میں قلمبند کی ہے۔ جس نے بادشاہ کی ساکھ اور حیثیت کو مستحکم کرنے کے لئے بادشاہ کی الوہی پوزیشن کو قائم کیا اور دربار میں ایسے سخت قوانین وضوابط روشناس کرائے کہ جن پر عمل کرتے ہوئے امراء خود کو بادشاہ کے مقابلہ میں کم تر اور کم حیثیت کا محسوس کریں اور اپنی پوزیشن کو برقرار رکھنے کے لئے بادشاہ سے وفاداری کا اظہار کریں۔ لیکن جب بلبن کے بعد اس کا جانشین کیقباد آیا تو وہ اس کو برقرار نہیں رکھ سکا، اور وہ پورا ڈھانچہ ایک دم ٹوٹ گیا، اس کے نتیجہ میں سیاسی انتشار اور کنفیوشن پیدا ہوا، اور خانہ جنگی نے بلبن کے خاندان کو ختم کر دیا۔

اس لئے جب لوئی XV اس کا جانشین ہوا، تو اس کے لئے لوئی XIV کے ورثہ کو سنبھالنا مشکل تھا۔ اس کا دعویٰ تھا کہ وہ اپنے دادا کی تقلید کرے گا، مگر تقلید اور تخلیق میں ہمیشہ فرق ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر اداروں اور رسومات کو اس طرح سے برقرار رکھا جائے اور بدلتے ہوئے حالات میں انہیں تبدیل نہیں کیا جائے، تو یہ ادارے اپنی افادیت کھو دیتے ہیں۔

کیونکہ حالات ایسے نہیں تھے جیسے کہ لوئی XV کے عہد میں تھے، بلکہ یہ برابر بدل رہے تھے۔ فلسفیوں کا ایک گروہ سرگرم عمل تھا۔ انہوں نے نئے خیالات وافکار پر ''انسائیکلوپیڈیا'' شائع کی تھی۔ اس کے بارے میں دیدرو (Diderot) نے لکھا کہ: ''اس کا مقصد اس علم کو ایک جگہ جمع کرنا ہے کہ جو دنیا میں بکھرا ہوا ہے، اسے ایک نظام کی شکل دینا ہے تاکہ وہ لوگوں کے کام آئے، اسے آنے والی نسلوں کے لئے چھوڑ آیا ہے تاکہ وہ اس سے مستفید ہوں تاکہ ماضی کی کوششیں جو اس نے علم کی تحقیق میں کی ہیں۔ وہ ضائع نہ جائیں، تاکہ ہمارے بچے بہتر طور پر تربیت پا سکیں، اور اس کے نتیجے میں ایک پر مسرت اور پاکبازی کی زندگی گزار سکیں، اس لئے ہم جب تک انسانیت کی پوری طرح سے خدمت سرانجام نہ دے لیں اس وقت ہمیں زندہ رہنا چاہئے۔''

فلسفیوں کے افکار نے روشن خیالی کی لہر پیدا کی تھی، عوام میں جو شعور پیدا کیا تھا، اب اس کے بعد معاشرے میں بادشاہ کی مطلق العنان حیثیت وہ نہیں رہی تھی جو لوئی XIV کے عہد میں تھی، اب لوگ بادشاہ کو خدا کا نمائندہ تسلیم کرنے پر تیار نہیں تھے، اب وہ اس کی معجزاتی پوزیشن کو بھی ماننے کے لئے آمادہ نہیں تھے۔ اس لئے خیالات کی یہ تبدیلی نہ صرف ذہنوں میں انقلاب لا رہی

تھی، بلکہ یہ اس کی خواہش مند تھی کہ اب سماج کو بھی بدلنا چاہئے۔ لوئی XV کو اس کا احساس تھا کہ تبدیلی کا عمل شروع ہوگیا ہے، اس لئے ان سے ایک جملہ منسوب کیا جاتا ہے کہ "میرے بعد سیلاب ہوگا"، لیکن کولنس کا کہنا ہے کہ یہ جملہ اس مسٹرس میڈیم پامپاڈور (Pampadouer) نے کہے تھے۔

جب بھی معاشرہ میں قدیم اور جدیدت روایات کے درمیان متصادم ہوتا ہے، تو اس کے نتیجہ میں قدیم روایات کے حامی کہ جن کے پاس طاقت وقوت، اقتدار ہوتا ہے وہ اس کے تحفظ کے لئے جو طریقے اختیار کرتے ہیں ان میں بڑی مماثلت ہوتی ہے۔ مثلاً قدیم نظام اور اس کے اداروں کے تحفظ کے لئے تاریخ کا استعمال کیا جاتا ہے اور ماضی کی شان وشوکت کو ابھارا جاتا ہے، جس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ان روایات نے ماضی میں قوم اور ملک کو ترقی دی، آگے بڑھایا، اس لئے ان میں اس قدر توانائی اور طاقت ہے کہ یہ اب بھی اس ماضی کے کردار کو ادا کر سکتی ہیں۔

جب یہ سوال آیا کہ کیا بادشاہ کو پارلیمنٹ پر فوقیت حاصل ہے یا نہیں؟ تو اس کا جواز تاریخ سے دیا گیا کہ بادشاہ کی حیثیت سورج کی طرح رہی ہے، اور جب سورج چمکتا ہے تو ستاروں کی روشنی ماند پڑ جاتی ہے، اس لئے تاریخی طور پر بادشاہ مطلق العنان اور الٰہی قوتوں کا مالک رہا ہے، اس کی اس حیثیت کو جاری رہنا چاہئے۔

دوسرا طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ ایسے خیالات و افکار کو ابھرنے نہیں دیا جائے جو کہ قدیم روایات کو چیلنج کرتے ہیں۔ اس مقصد کے لئے سنسر شپ کو اختیار کیا جاتا ہے۔ 1757 میں ایسے قوانین بنائے گئے کہ اگر کوئی ریاست، مذہب اور معاشرہ کی روایات کو چیلنج کرے اور امن وامان کو خراب کرے تو اس کے لئے سزائے موت ہوگی۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ دانشور اور پبلشر ایسی کتابیں، رسالے اور پمفلٹس نہ چھاپیں کہ جن سے موجودہ نظام پر حرف آئے۔

لوئی XV نے اپنی پوزیشن کے بارے میں کہا کہ: "میری شخصیت میں اقتدار اعلیٰ ہے" اس کا مطلب یہ تھا کہ قانون اور ضوابط، ان سب کا مرجع ومنبع بادشاہ کی ذات ہے، اس لئے نظام کو چیلنج کرنا، اس کی ذات کو چیلنج کرنا ہے، اور یہ بغاوت کے مترادف ہے۔

لیکن اس دوران سیاسی ماحول بدل چکا تھا۔ اور 1760 کی دہائی میں سیاست اب دربار تک محدود نہیں رہی تھی، بلکہ لوگوں تک آ گئی تھی۔ اس لئے جب مطلق العنانیت کو حب الوطنی کے

نام پر برقرار رکھنے کی کوشش کی گئی تو اس میں قطعی ناکامی ہوئی۔ جب 1777 میں لوئی XV کی وفات ہوئی ہے تو فرانس تبدیلی کے بحران میں تھا۔

اس تبدیلی کے رجحان کو لوئی XVI، اور اس کے ساتھیوں نے پوری طرح سے محسوس نہیں کیا اور سیاسی بے چینی پر قابو پانے کا یہ حل نکالا کہ بادشاہت کے روایتی اور قدیم تصور کو دوبارہ سے زندہ کیا جائے، کیونکہ ان کا خیال تھا کہ اگر بادشاہ کی الوہی حیثیت اور مطلق العنانیت کو تسلیم کرلیا جائے گا تو اس کے ذریعہ بحرانوں پر قابو پایا جا سکے گا لیکن زمانہ کے بدلنے کے ساتھ ہی قرون وسطیٰ کے نظریات بھی اپنا سحر اور جادو کھو چکے تھے، اب لوگ بادشاہ کو اس حیثیت میں دیکھنے پر تیار نہیں تھے۔ 1780 کی دہائی میں چھاپے خانے، تھیٹر، کلب، فری میسن لاج، اور دانشوروں کے گروپس نے ایک نئی سوچ اور فکر معاشرہ میں پیدا کر دی تھی، جو اب سیاسی و معاشی اور سماجی تبدیلی کی خواہش مند تھی۔

ان حالات میں فرانس میں 1789 میں انقلاب آیا کہ جس نے بادشاہت، امراء کے طبقے اور مراعاتی معاشرہ کا خاتمہ کر دیا۔ یہ انقلاب بھی، ہر انقلاب کی طرح اپنے ساتھ خوں ریزی اور قتل و غارتگری لے کر آیا، لیکن اس نے ملک کو نئے نئے دستور بھی دیئے، انسانی حقوق کا اعلامیہ دیا، اور ریاست کو سیکولر درجہ دے کر مذہب کو نجی حیثیت دی۔

چونکہ انقلاب قدیم روایات اور اداروں کو توڑتا ہے، اس لئے معاشرہ اس وقت تک مستحکم نہیں ہوتا ہے کہ جب تک یہ خلا پُر نہ ہو اور نئی روایات و ادارے اس کی جگہ نہ لیں۔ اس عبوری مدت میں، جب کہ سیاسی انتشار اور بے چینی تھی، نپولین نے اس سے فائدہ اٹھا کر، اپنی آمریت قائم کر لی۔ لیکن انقلاب جو تبدیلی لے کر آیا تھا۔ اس کے اثرات قائم رہے اور انہوں نے نہ صرف فرانس کو بدلا، بلکہ پورا یورپ اس کے نتیجہ میں تبدیل ہوا۔

(2)

فرانسیسی انقلاب کے پس منظر میں لکھی جانے والی دوسری کتاب منرو پرائس (Munro Price) کی 'فرانسیسی بادشاہت کا زوال' (The Fall of the French Monarchy) کی ہے۔ اس میں خصوصیت سے اس نے لوئی XVI اور اس کی ملکہ میری انٹوئینٹ (Marie Antoinette) کے کرداروں کی روشنی میں انقلاب سے پہلے اور بعد کے فرانس کی تاریخ بیان کی

ہے۔ کتاب کو لکھتے ہوئے اس نے سیاسی تاریخ کو اپنا محور بنایا ہے، اور اس بات کی جانب اشارہ کیا ہے کہ وہ ان افراد، اور واقعات کو روشنی میں لانا چاہتا ہے کہ جو تاریخ میں گم ہو گئے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ انقلاب کے دوران ایسے افراد کہ جو شاہی خاندان سے ہمدردی رکھتے تھے، اور جنہوں نے یہ کوشش کی کہ بادشاہ اور ملکہ کو غیر ملکی مدد کے ذریعہ قید سے چھڑا لیا جائے، جب وہ اپنی کوششوں میں ناکام ہو گئے، تو انہوں نے انقلابیوں کے ڈر اور خوف سے یا تو دستاویزات اور کاغذات ضائع کر دیئے یا انہیں اس طرح محفوظ کر دیا کہ وہ آنے والے مورخوں کی پہنچ سے دور رہے۔

پرائس نے اس سلسلہ میں جس نئے ماخذ کو دریافت کیا وہ دو بموے (de Bombelle) کی ڈائری ہے، اس شخص نے 1780 سے 1822 کے دوران سفارت کاری میں اہم کردار ادا کیا تھا۔ یہ ڈائری اس کے خاندان کے آرکائیوز میں محفوظ رہی، جو کہ بالائی آسٹریا کے ایک قصبہ میں رہتا ہے۔

ان نئی شہادتوں کی بنیاد پر اس نے اس سوال کو اٹھایا ہے کہ کیا بادشاہ اور ملکہ اس بات پر تیار تھے کہ نئے حالات سے سمجھوتہ کر لیا جائے، یا وہ قدیم روایاتی بادشاہت کے نظریات کو احیاء کر کے انہیں مستحکم کرنا چاہتے تھے؟ اس نے جو نتائج اخذ کئے ہیں، ان کے مطابق بادشاہ اور ملکہ کسی بھی صورت میں اپنی مراعاتی حیثیت کو چھوڑنے اور نئے حالات سے سمجھوتہ کرنے پر تیار نہیں تھے، بلکہ ہر صورت میں پرانے نظام کو برقرار رکھنا چاہتے تھے، اور اس کوشش میں تھے کہ لوئی XIV کا عہد دوبارہ سے واپس آ جائے۔

انقلاب کے سلسلہ میں ایک دلیل یہ دی جاتی ہے کہ فرانس کی معاشی حالت انتہائی خراب تھی اور عام لوگ ٹیکسوں کے بوجھ تلے دبے ہوئے تھے۔ پرائس اس کو بھی محض ایک متھ قرار دیتا ہے اور یہ دلیل دیتا ہے کہ فرانس سے زیادہ ٹیکسوں کا بوجھ انگلستان کے عوام پر تھا۔

پرائس اب بات کی بھی نفی کرتا ہے کہ بادشاہ پارلیمنٹ میں تھرڈ اسٹیٹ یعنی عوامی نمائندوں کے خلاف تھا اور اس کی ہمدردی چرچ اور امراء کے ساتھ تھی۔ وہ اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہتا ہے کہ جب چرچ اور امراء کے نمائندوں نے بادشاہ کی اصلاحات کو رد کر دیا، اور جس کی وجہ سے وہ مجبور ہوا کہ تینوں طبقوں پر مشتمل پارلیمنٹ بلائے، تو اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ بادشاہ اور چرچ، اور امراء کے نمائندوں کے درمیان بھی اختلافات تھے۔ بادشاہ عوامی نمائندوں کے خلاف نہیں تھا،

لیکن حالات نے ایسا رخ اختیار کیا کہ بادشاہ کا ان پر قابو پانا مشکل ہو گیا۔

پرائس اس کی بھی تردید کرتا ہے کہ ملکہ نے کبھی یہ نہیں کہا تھا کہ اگر لوگوں کو روٹی نہیں ملتی ہے تو وہ کیک کھالیں۔ اس کے نزدیک یہ سب ان افواہوں کے نتیجہ میں منظر عام پر آئیں کہ جو ملکہ کے خلاف پھیل رہی تھیں اور اسے غیر مقبول بنا رہی تھیں۔

پرائس کے مطابق بادشاہ اگر چہ ذہین تھا، مگر اس میں فیصلہ کرنے کی طاقت نہیں تھی، ملکہ کے ارادوں میں پختگی ہوتی تھی، مگر اس کے فیصلوں میں جلد بازی ہوتی تھی۔ لیکن جب انقلابی حکومت نے ان دونوں کو سزائے موت دی تو انہوں نے جرات اور بہادری سے اس فیصلہ کو سنا اور بڑے اعتماد سے اپنے اعتقادات کے ساتھ موت کو قبول کر لیا۔

انقلاب نے تقریباً تمام شاہی خاندان کا خاتمہ کر دیا، ان کا لڑکا لوئی XVI قید خانہ میں ہی بیماری کی وجہ سے مر گیا، صرف ان کی لڑکی میری تھریسا زندہ رہی۔ بادشاہ اور ملکہ پر جو مقدمہ چلایا گیا، اس کی تفصیلات بھی اب دستاویزات میں مل جاتی ہیں۔ بادشاہ پر مقدمہ ریاست سے غداری پر چلایا گیا۔ کنونشن نے اس تجویز کو مسترد کر دیا کہ اس کا فیصلہ ریفرنڈم کے ذریعہ ہو۔ جب سزا کے سلسلہ میں ووٹنگ ہوئی تو 721 اراکین اس وقت حاضر تھے ان میں سے 361 نے سزائے موت کے حق میں ووٹ دیا، 286 نے قید یا جلاوطنی کے بارے میں، 46 نے سزائے موت کے بارے میں، مگر اس شرط پر کہ اس کے التواء پر بحث کی جائے، 2 نے سزائے قید کی تجویز پیش کی۔ اس حساب سے فوری سزائے موت کا فیصلہ ایک ووٹ پر ہوا۔

میری انتوینٹیٹ پر جب مقدمہ چلایا گیا تو اس کے خلاف کوئی تحریری شہادتیں نہیں تھیں، لیکن 41 گواہوں کو پیش کیا گیا۔ جنہوں نے اس پر ریاست کے خلاف سازش کے الزامات عائد کئے۔ اس کے ساتھ ہی اس کی نجی زندگی اور عیاشیوں کے بارے میں اس پر الزامات لگائے گئے۔ اگر چہ اس نے اپنا دفاع خود کیا، مگر اسے بھی سزائے موت دی گئی۔ گلوٹن تک کہ جہاں اسے سزا دینی تھی، اسے کھلی گاڑی میں سوار کرا کے لایا گیا۔ اس نے بھی موت کو جرأت کے ساتھ قبول کیا۔

بادشاہت کے اس خاتمہ نے فرانس کے روایتی نظام کو ختم کر دیا، اور اس کی جگہ ایک انقلابی دور شروع ہوا، جس نے آگے چل کر آمریت، بادشاہت، اور جمہوریت کے اتار چڑھاؤ دیکھے، مگر انقلاب کے نتیجہ میں جو تبدیلی آئی، اس نے دوبارہ سے روایتی نظام کو نہیں آنے دیا۔

❁❁❁❁❁

# علماء دور جدید میں

ڈاکٹر مبارک علی

معاشرہ ہر دور میں جدیدیت اور روایت پرستی کے درمیان تصادم سے گزرتا ہے، یہ کش مکش معاشرہ کو نہ صرف الجھنوں میں مبتلا کرتا ہے، بلکہ اس کو سوچنے، غور کرنے، اور حالات کی تبدیلی کے احساس پر بھی عبور کرتا ہے۔ جب بھی جدیدیت کی لہر آتی ہے تو یہ معاشرے کے تسلسل کو توڑ دیتی ہے۔ اس لئے یہ دانشوروں، مفکروں اور سوچنے والوں کے لئے ایک چیلنج ہوتا ہے کہ اس ٹوٹ پھوٹ کے نتیجہ میں جو مسائل پیدا ہوتے ہیں، انہیں کیسے اور کس طرح سے حل کیا جائے، لہٰذا اس مرحلہ پر دو رجحانات پیدا ہوتے ہیں: ایک وہ جو روایت پرست ہوتے ہیں، اور اپنا رشتہ ماضی سے قائم رکھتے ہوئے تقلید کے قائل ہوتے ہیں۔ ان کے نزدیک ماضی میں جن روایات کی تشکیل ہوئی تھی ان میں اس قدر توانائی اور جان ہے کہ وہ نئے حالات کا مقابلہ کر سکتی ہیں۔ اس کے مقابلہ میں دوسرا رجحان تحقیق، جدت اور تبدیلی کا ہوتا ہے، جو بدلتے ہوئے ماحول اور حالات میں نئے افکار وخیالات کی ضرورت کو محسوس کرتے ہیں۔

ان دو رجحانات کے ساتھ ایک تیسرا رجحان بھی ہوتا ہے کہ قدیم وجدید کو آپس میں ملا دیا جائے تا کہ تسلسل بھی قائم رہے اور نئے حالات کا بھی مقابلہ کیا جا سکے۔

جب یہ صورت حال کسی مذہب کے ساتھ ہو تو معاملات بڑے پیچیدہ ہو جاتے ہیں، کیونکہ مذاہب کی بنیاد ان عقائد پر ہوتی ہے جو پیغمبروں کی تعلیمات اور الٰہی کتابوں سے اخذ کئے ہوئے ہوتے ہیں۔ اس لئے جب روایت پرست ان عقائد کے تسلسل اور ان کی ابدی حیثیت کی بات

کرتے ہیں تو ان کی دلیل میں پورا ماضی ہوتا ہے کہ جس کے مختلف ادوار سے گزر کر یہ عقائد پختگی تک پہنچے اور زمانہ کی تبدیلیوں کو سہہ کر حال تک آئے۔ جب کہ جدیدیت کے حامیوں کے پاس یہ دلیل ہوتی ہے کہ یہ تعلیمات ایک خاص ماحول اور وقت تک تھیں اور بدلتے ہوئے حالات میں ان کی اہمیت قائم نہیں رہتی ہے۔

اشتراک کے حامی دانشور یہ دلیل دیتے ہیں کہ اگر قدیم روایات کی جدید حالات میں تشکیل نو کرلی جائے تو اس صورت میں باقی بھی رہیں گی اور نئے حالات کا بھی مقابلہ کرسکیں گی۔

قدیم اور جدید کے درمیان یہ تصادم اس وقت گہرا ہوا کہ جب مغربی کولونیل ازم نے مسلمان ملکوں میں اپنا اقتدار قائم کرلیا اور یہاں مغربی تہذیب اور اس کی روایات و اداروں کو روشناس کرایا۔ سیاسی طور پر شکست کھانے کے بعد یہ مغربی تہذیب کا حملہ تھا کہ جسے مسلمان معاشرہ نے ایک خطرہ محسوس کیا۔ اس لئے اس کے خلاف یہاں یہ تینوں رجحانات پیدا ہوئے۔

مغربی تہذیب مختلف ادوار سے گزرتی ہوئی اس مرحلہ تک پہنچی تھی کہ جہاں ریاست اور مذہب کو دو علیحدہ خانوں میں تقسیم کر دیا تھا۔ ان کے ہاں مذہب نجی معاملہ تھا، زندگی کے باقی شعبوں میں ضرورت اور وقت کے ساتھ ضوابط و قوانین کو بدلا جاتا تھا۔ اس سے یہ مطلب نکلتا تھا کہ مذہب کا دائرہ محدود ہے، لہٰذا وہ تیزی سے بدلتے ہوئے حالات میں معاشرہ کی راہنمائی نہیں کرسکتا ہے، اس لئے اگر اسے نجی زندگی تک محدود کر دیا جائے گا تو وہ محدود شکل میں باقی رہ سکے گا ورنہ حالات کے چیلنجوں کے سامنے وہ شکست خوردہ ہو جائے گا اور اس طرح اس پر سے لوگوں کا ایمان اٹھ جائے گا۔

اسلام اور علماء کے حوالہ سے اس موضوع پر محمد قاسم زماں نے کتاب The Ulema in a Contemporary Islam (2002) "علماء معاصر اسلام میں" لکھی ہے۔ اس کے سب ٹائٹل میں وہ علماء کے بارے میں لکھتے ہیں کہ یہ تبدیلی کے متولی ہیں (Custodians of Change)۔

اسلامی معاشروں میں مغربیت اور جدیدیت کے اثرات پر لکھتے ہوئے ان کا کہنا ہے کہ اس سے مسلمان دانشور بہت زیادہ متاثر تھے۔ مثلاً مصر کے سید قطب، اور پاکستان کے اقبال یہ دونوں

اسلامی تعلیمات سے زیادہ مغربی افکار سے متاثر تھے۔ یہی بات ایران کے علی شریعتی کے بارے میں کہی جاسکتی ہے کہ سوشل ازم کو اسلامی شکل دے رہے تھے۔ علماء چاہے وہ روایت پرست ہوں، یا جدیدیت کے حامی، وہ اپنے فتوؤں کے ذریعہ تبدیلی کے رجحانات کو مقابلہ کرتے رہے ہیں۔ لیکن جب اجتہاد کی بات کی جاتی ہے تو یہ واضح ہونا چاہئے کہ ان مسائل پر کہ جن پر قرآن شریف اور احادیث میں واضح ہدایات موجود ہیں، ان پر اجتہاد نہیں ہوسکتا ہے۔ کچھ علماء اس میں چاروں فقہی مسالک کے اماموں کو شامل کر لیتے ہیں۔ لہٰذا اس کے بعد اجتہاد کا دائرہ تنگ ہو جاتا ہے۔

ہندوستان میں مسلمان حکمراں خاندانوں کے دور میں مفتی، اور قاضی کے عہدے ہوا کرتے تھے، اور یہ لوگ ریاستی ملازم کہلاتے تھے۔ جب یہاں برطانوی نوآبادیاتی اقتدار قائم ہوا تو انہوں نے 1814 تک مسلمانوں کے مقدمات کے لئے مفتی اور قاضی، اور ہندوؤں کے لئے پنڈتوں کو عدالتوں میں رکھا، تاکہ ان کے مقدمات کر پرسنل لاء کے تحت فیصلہ کیا جائے۔ لیکن آہستہ آہستہ برطانوی انتظامیہ نے یہ محسوس کیا کہ مسلمانوں اور ہندوؤں کے یہ مذہبی راہنما قوانین کے معاملات میں دیانت دار نہیں، اس لئے ان کی انتظامیہ نے مسلمانوں کے پرسنل لاء کا ایک مجموعہ (Digest) تیار کیا جس کی بنیاد المرغینی کی ''ہدایہ''، سراج الدین کی ''کتاب الفرائض السراجیہ''، علاؤ الدین کی ''دارالمختار''۔ اس کے علاوہ عہد عالمگیر کے ''فتاویٰ عالمگیری'' بھی اس میں مددگار ہوئی۔ قوانین کا یہ مجموعہ ''اینگلو محمڈن لاء'' کے نام سے موسوم ہوا۔ اس کے بعد سے برطانوی عدالتوں سے علماء برخاست کر دیئے گئے۔ اب ان قوانین کی روشنی میں ''کوئی بھی ماہر چاہے وہ ہندو ہو، عیسائی ہو، یا مسلمان'' وہ فیصلہ دینے کا حقدار تھا۔

لہٰذا اسی کے ردعمل میں 1867 میں دیوبند مدرسہ کا قیام عمل میں آیا۔ جن کا ''دارالافتاء'' کا کام یہ تھا کہ وہ برطانوی عدالتوں کے باہر مسلمانوں کی رہنمائی کرتے ہوئے، فتوؤں کے ذریعہ ان کے سماجی، مذہبی، اور معاشی سوالات کا جواب دیں۔ فرق یہ تھا کہ دیوبندی علماء کے فتوؤں کو نافذ کرنے کے لئے ان کے پاس اخلاقی اتھارٹی کے علاوہ ریاستی اتھارٹی نہیں تھی۔

جدید عہد میں علماء کو اپنے خیالات پھیلانے کا ایک ذریعہ اس وقت ملا جب کہ یہاں

چھاپے خانے قائم ہونا شروع ہوئے۔ اس کے بعد سے کتابیں، رسالے، اخبار اور پمفلٹس شائع ہونا شروع ہوئے۔ مگر ان اشاعتی اداروں نے جہاں علماء کو یہ موقع دیا کہ وہ اپنے خیالات کی اشاعت کریں وہاں ان کی اتھارٹی پر بھی حملہ ہوا۔ کیونکہ اب وہ مسودے جو کہ محدود تعداد میں ہونے کی وجہ سے علماء کی پہنچ تک تھے، اب شائع ہونے کے بعد ان کا تعلق پڑھے لکھے لوگوں تک پہنچ گیا، جس کی وجہ سے وہ علماء کے محتاج نہیں رہے اور خود ان کتابوں کو پڑھ کر ان کے متن سے آگاہ ہو گئے۔ اس کے علاوہ عربی اور فارسی کی مذہبی کتابوں کے اردو ترجموں نے انہیں اور زیادہ لوگوں تک پہنچایا۔ لہٰذا اب استاد کی جگہ کتاب نے لے لی۔

کتابوں کی اشاعت کے بعد یہ بھی احساس ہوا کہ اب تک ہندوستانی علماء نے عہد وسطیٰ کی کتابوں کی تفسیریں لکھی ہیں، یا ان پر حاشیہ رکھ کر متن کی وضاحت کی ہے، لیکن کوئی تخلیقی کام نہیں ہوا، جس کی وجہ سے مذہبی روایات، عہد وسطیٰ کے فریم ورک میں جڑے رہے۔ یہ تفاسیر قدیم متنوں کو ایک نئی زندگی دے کر قدامت پرستی اور روایت پرستی کو مستحکم کرتیں رہیں۔

دیکھا جائے تو مسودوں کی اشاعت نے جہاں ایک طرف مذہبی تعلیمات اور معلومات کو آگے بڑھایا، وہیں اس نے علماء کی اتھارٹی کو بھی کمزور کیا۔

لیکن علماء کی ایک اور اتھارٹی کا مرکز مدرسہ تھا، اور اب بھی ہے۔ ہندوستان میں مدرسہ کی تشکیل میں اس وقت تبدیلی آئی کہ جب 1857 کے دس سال بعد دیوبند مدرسہ کا قیام عمل میں آیا، اس مدرسہ نے برطانوی اسکول کو بطور ماڈل اختیار کیا، یعنی مختلف مضامین کے شعبے، سالانہ امتحان، تقسیم اسناد، ہاسٹل، لائبریوں کا قیام، اور انتظامیہ میں مہتمم، صدر مدرس، وصدر شعبہ وغیرہ۔ دیوبند کے علماء نے حکومت کے اقتدار کے خاتمہ کے بعد مسلمان کمیونٹی کی مذہبی شناخت کو برقرار رکھنے کے لئے جدیدیت کے چیلنجوں کا مقابلہ کیا۔ انہوں نے اگرچہ نصاب میں بہت زیادہ تبدیلیاں نہیں کیں، مگر منقول اور معقول میں توازن رکھنے کی کوشش کی۔

ندوۃ العلماء نے قدیم وجدید کے ملاپ کی ایک ناکام کوشش کی، جب کہ دوسرے مدارس روایت پرستی ہی میں جکڑے رہے۔

جب برطانوی حکومت نے تعلیم کو اپنی نگرانی میں لیا، تو انہوں نے سرکاری تعلیمی اداروں کی بنیاد سیکولر اور مفید علم پر رکھی۔ مثلاً پنجاب میں 1850 میں پبلک انسٹرکشن کے پہلے ڈائریکٹر نے

اس سلسلہ میں جو ہدایات جاری کیں وہ یہ تھیں: ''میں نے تمام گاؤں کے اسکولوں کو یہ حکم دیا ہے کہ وہ مسجدوں اور مذہبی عمارتوں سے علیحدہ ہو جائیں۔ جب مقامی ماتحتوں نے مجھے بتایا کہ ان کے علاوہ اور کوئی دوسری عمارتیں نہیں ہیں، تو میں نے ہدایت کی کہ ان عمارتوں میں اسکولوں کے رہنے سے بہتر یہ ہے کہ انہیں بند کر دیا جائے...... میں نے یہ بھی حکم دیا ہے کہ اسکولوں میں مذہبی کتابوں کا استعمال بند کر دیا جائے۔'' عہد برطانیہ میں تعلیم کے سلسلہ میں اس وقت فیصلہ ہو گیا کہ جب 1832 میں لارڈ میکالے کی رپورٹ پر عمل کرتے ہوئے حکومت نے مشرقی علوم کی جگہ مغربی علوم کی سرپرستی کی۔

اس کے بعد سے ہندوستان میں سیکولر علوم کے لئے ریاست کی جانب سے تعلیمی ادارے کھول گئے تو دوسری طرف علماء نے مدرسوں کو مذہبی علوم اور مذہبی شناخت کے لئے استعمال کیا۔ اس سلسلہ میں یہ ضرور ہوا کہ مدرسوں کے نصاب کو تبدیل کرنے کی کوششیں بھی ہوئیں، اور اصطلاحات کے ذریعہ مدرسوں کو وقت کے مطابق ڈھالنے پر زور دیا گیا، مگر یہ اصطلاحات مدرسوں کے نصاب یا ان کے ڈھانچہ کو انقلابی طور پر تبدیل نہیں کر سکیں۔ پاکستان میں حکومت نے مدرسوں میں اصلاحات کی کئی بار کوششیں کیں۔ مثلاً 1962 کی ایک رپورٹ میں کہا گیا کہ چونکہ پاکستان کا وجود اسلام کی وجہ سے آیا، اس لئے اس کے وجود کی ضمانت اس میں ہے کہ یہاں مذہبی تعلیمات دی جائیں۔ اس رپورٹ میں جو بات وضاحت کے ساتھ مدرسہ کے نصاب کے بارے میں کہی گئی ہے وہ یہ کہ ایسے علم کا پڑھایا جانا بھی ضروری ہے جو جدید دنیا کے تقاضوں سے مطابقت رکھتی ہو۔ ضیاء الحق کے زمانے میں 1979 میں جو اصلاحات کی گئیں ان میں ریاست کی جانب سے مدرسوں کو مالی امداد فراہم کرنا، اور ان کی اسناد کو منظور کرنا تھا۔ لیکن اس سے زیادہ ریاست کو مدرسوں کے معاملات میں دخل دینے کا اختیار نہیں ملا۔

پاکستان میں علماء نے ابتداء ہی سے اس بات کی سخت مخالفت کی کہ ریاست ان کے انتظامات اور معاملات میں دخل دے۔ افغانستان میں طالبان کی حکومت کے قیام اور مذہبی انتہا پسندی اور تشدد کے بعد، جب مدرسوں کے نصاب کے بارے میں سوالات اٹھائے گئے تو امریکہ اور مغربی ممالک نے اس پر زور دیا کہ مدرسوں کے نصاب کو تبدیل کیا جائے، کیونکہ یہ مدرسہ مذہبی انتہا پسندی کو پیدا کرتے ہیں، چنانچہ طالبان کی حکومت کے خاتمہ کے بعد مدرسوں کے نظام پر کڑی

تنقید کی جارہی ہے کہ ان کے نصاب میں تبدیلی کی جائے، لیکن علماء کو اس بات کا پورا احساس ہے کہ اگر غیر مذہبی علوم کو نصاب کا حصہ بنایا گیا تو اس سے ان کی اتھارٹی کم ہوگی اور مدرسہ کی مذہبی اہمیت ختم ہو جائے گی۔ مصر اور سعودی عربیہ کہ جہاں ریاست نے مدرسوں کو اپنے تسلط میں لے رکھا ہے، وہاں وہ ریاست کی پالیسیوں کے تحت چلتے ہیں، الازہر کے شیخ جس طرح حکومت چاہے اس کی مرضی کے مطابق فتویٰ دے دیتے ہیں، سعودی عربیہ میں علماء شاہی خاندان کے مقابلہ میں تھوڑی بہت خودمختاری قائم رکھے ہوئے ہیں، لیکن وہ ریاست کی پالیسی کے خلاف کوئی اقدام نہیں اٹھاتے ہیں۔

ان مثالوں کو مدنظر رکھتے ہوئے پاکستان کے علماء مدرسوں میں ریاست کی مداخلت کے سخت خلاف ہیں۔ لیکن یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ان کی یہ مخالفت کس حد تک جائے گی؟

علماء کے درمیان ایک اہم سوال یہ رہا ہے کہ کیا انہیں صرف مذہبی علم کے مطالعہ، اس کی تعلیمات پھیلانے میں مشغول رہنا چاہئے یا انہیں سیاست میں حصہ لے کر اقتدار کے حصول کی جدوجہد کرنی چاہئے؟ جماعت اسلامی میں اس مسئلہ پر بحث ہوئی تھی جس کے نتیجہ میں انہیں احسن اصلاحی نے جماعت سے اس لئے علیحدگی اختیار کر لی تھی کہ وہ سیاست میں حصہ لینے کے حق میں تھی۔ لہٰذا اس وقت تبلیغی جماعت ان مذہبی جماعتوں میں سے ایک ہے کہ جو سیاست سے دور رہ کر معاشرہ کی ذہنی تربیت کرنا چاہتی ہے۔ جماعت اسلامی، جمعیت علماء اسلام اور کئی اور دوسری جماعتیں سیاست میں بھرپور حصہ لے رہی ہیں۔ ان کا موقف یہ ہے کہ ریاست پر کنٹرول کرنے کے بعد ہی شریعت کا نفاذ ہوسکتا ہے یعنی اپروچ کا فرق ہے: ایک وہ جماعتیں جو نیچے سے معاشرہ کو مذہبی بنانا چاہتی ہیں، اور دوسری وہ جو کہ اوپر سے طاقت اور جبر کے ذریعہ، جیسا کہ طالبان نے افغانستان میں کیا تھا، یا سرحد میں اس وقت ایم ایم اے، (مجلس متحدہ عمل) کر رہی ہے۔

جن علماء نے سیاست میں حصہ لیا، وہ سیاست میں اس قدر معروف ہوئے کہ انہوں نے مذہب اس کی تحقیق یا تعلیم پر توجہ نہیں دی۔ اس لئے بڑی بڑی مذہبی جماعتوں میں اس وقت کوئی عالم دین نہیں ہے۔ بلکہ یہ علماء ایسے سیاستداں ہیں کہ جو مذہب کو اپنے مقاصد کے لئے استعمال کر رہے ہیں۔

پاکستان میں اس وقت مذہبی ماحول میں تبدیلی آئی کہ جب ضیاء الحق نے اسلامائزیشن کا عمل شروع کیا۔ اس سے یہ سوال پیدا ہوا کہ اگر ریاست کو اسلامی بنایا جائے تو اس کا ماڈل کون سے فرقہ کی تعلیمات پر ہوگا؟ اگر پاکستان میں سنی فرقہ کے ماننے والوں کی تعداد زیادہ ہے تو شیعہ فرقہ کو اس میں کیا جگہ دی جائے گی؟ پھر سنیوں میں کئی فرقے ہیں، ان میں سے کس کو ترجیح دی جائے گی؟

اسی وجہ سے جب ضیاء کی حکومت میں زکوٰۃ کا نفاذ ہوا تو 1980 میں اس کے خلاف شیعوں نے اسلام آباد میں ایک زبردست مظاہرہ کیا جس سے حکومت نے انہیں اس سے مستثنیٰ قرار دیدیا۔ اس کے بعد شیعوں نے اپنے مذہبی حقوق کے تحفظ کے لئے تحریک فقہ جعفریہ قائم کی۔ اس کے ردعمل میں 1985 میں سپاہ صحابہ کا قیام عمل میں آیا تاکہ سنیوں کی بالادستی کے لئے جدوجہد کی جائے۔ فرقہ واریت کی اس فضا میں دونوں طرف سے ایک دوسرے کے خلاف بے تحاشہ مواد شائع ہوا، جس نے نفرت و انتہا پسندی کو پھیلانے میں مدد دی۔ دونوں فرقوں نے اپنی مقبولیت کے لئے تہواروں کو منانا، اور مذہبی رسومات کا انعقاد کرنا شروع کیا، جس کی وجہ سے لوگوں میں شیعہ سنی شناخت گہری ہوئی۔ اس انتہا پسندی کے نتیجہ میں دونوں جانب سے قتل و غارت گری کی ابتداء ہوئی جو کہ آج بھی کسی نہ کسی شکل میں جاری ہے۔

اکیسویں صدی میں علماء کا کیا رول ہونا چاہئے، اس موضوع پر مولانا وحیدالدین خاں کا مضمون بڑا اہم ہے جس کا عنوان ہے "علماء کا راہنما کردار" اس میں انہوں نے یہ سوال اٹھایا ہے کہ طاقت کا کیا تصور ہونا چاہئے، اور اسے کس انداز سے حاصل کرنا چاہئے۔ ان کی دلیل ہے کہ موجودہ دور میں طاقت کا تصور بدل گیا ہے، اور اب اسے ذہنی اور ٹیکنالوجی کی صورت میں دیکھنا چاہئے، کیونکہ یہی وہ عناصر ہیں کہ جن کی مدد سے مغربی دنیا نے اپنی بالادستی کو قائم کیا ہے۔ اس کے برعکس علماء اب تک سیاست کو طاقت کے حصول کا ذریعہ سمجھتے ہیں، اور ان تبدیلیوں سے بے خبر ہیں کہ جو دنیا میں ہو چکی ہیں یا ہو رہی ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ علماء کو ہر طرف ناانصافی، سازش اور تباہی نظر آ رہی ہے۔

اس صورت حال میں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اسلام کو کس حیثیت میں اپنا کردار ادا کرنا

چاہئے؟ کیا علماء کو چاہئے کہ وہ قرآن وسنت کی جدید حالات کے تحت تعبیر وتفسیر کریں تا کہ جدید تقاضوں کے ساتھ اسلام کی تعلیمات کو ہم آہنگ کیا جا سکے؟ اور یا قدیم مذہبی روایات جو کہ ماضی میں معاشرے کی راہنمائی کرتی رہی ہیں، انہیں کو برقرار رکھتے ہوئے، جدید حالات کو ان کی روشنی میں دیکھنا چاہئے؟ یہ وہ سوالات ہیں کہ جو آج علماء کو درپیش ہیں۔

❁❁❁❁❁

# ہندوستانی مسلمانوں کا المیہ

ڈاکٹر مبارک علی

برصغیر کی تاریخ میں ہندوستان کے مسلمان دو المیوں سے ایسے دوچار ہوئے کہ انہوں نے ان کی زندگیوں پر گہرے اثرات ڈالے۔ 1857 کے ہنگامے کے بعد انہیں لاتعداد مسائل سے دوچار ہونا پڑا کیونکہ انگریزی انتظامیہ کے ایک طبقہ کا خیال تھا کہ اس ہنگامے کے اصل ذمہ دار مسلمان ہیں، لہٰذا انہیں اس کی سزا ملنی چاہئے۔ ان پر غداری، محسن کشی اور حکومت کے خلاف سازشوں کے الزامات لگائے گئے، جس کے نتیجہ میں یہ حکومت کی نظروں میں معتوب ٹھہرے۔ ان میں سے اکثر کی جائیدادیں ضبط ہوئیں، معمولی شبہات پر انہیں پھانسی کی سزائیں دی گئیں۔ اس دار و گیر کے عہد میں یہ ہوا کہ مسلمان اشرافیہ کا طبقہ بالخصوص اور عام لوگ بالعموم مایوسی اور ناامیدی کا شکار ہو گئے۔ اس صورت حال میں ہندوستان میں دو ایسی تحریکیں اٹھیں کہ جنہوں نے مسلمانوں کو دو مختلف راہیں دکھائیں۔ ان میں سے ایک دیوبند کا مدرسہ تھا، جس کا مقصد یہ تھا کہ ہندوستانی مسلمانوں میں مذہبی شناخت کو برقرار رکھا جائے اور جدیدیت کا مقابلہ کرتے ہوئے اسے رد کیا جائے۔ اس کے برعکس سرسید کی تحریک کا مقصد یہ تھا کہ حکومت برطانیہ کو یہ یقین دلایا جائے کہ مسلمان حکومت سے وفادار ہیں، اس کی خدمت کے لئے تیار ہیں، اور جو کچھ ماضی میں ہوا، اس میں چند افراد کا حصہ تھا، مسلمان کمیونٹی کا نہیں۔ لہٰذا انہوں نے مسلمانوں کو مشورہ دیا کہ وہ جدید تعلیم حاصل کر کے حکومت کی ملازمتیں اختیار کریں تاکہ ان میں اور حکومت میں مفاہمت اور دوستی ہو۔ اس سلسلہ میں انہوں نے مسلمانوں کو یہ بھی مشورہ دیا کہ وہ نہ تو حکومت کی مخالفت کریں اور نہ ہی سیاست میں حصہ لیں۔ اس لئے جب 1885 میں کانگرس پارٹی کا قیام عمل میں آیا تو انہوں نے نہ

صرف خوداس میں شامل ہونے سے انکار کر دیا، بلکہ مسلمانوں کو بھی روکا کہ اس سے اور سیاست سے دور رہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک سیاست میں حصہ لینے کا مطلب حکومت کی پالیسیوں کی مخالفت تھی، جس کی وجہ سے انہیں اندیشہ تھا کہ حکومت ردعمل میں مسلمانوں کے خلاف ہو جائے گی، سرسید کی یہ پالیسی کس حد تک صحیح تھی، اور کس حد تک غلط، اس کا فیصلہ آنے والے حالات نے دیدیا ہے۔

دوسرا بڑا حادثہ 1947 میں تقسیم ہند کا ہے، جب ملک کا بٹوارہ ہوا، اور پاکستان کا وجود عمل میں آگیا تو اس مرحلہ پر ایک بار پھر ہندوستان کے مسلمانوں کو ایک بحران سے سابقہ پڑا۔ خاص طور سے وہ مسلمان کہ جو اقلیتی صوبوں میں تھے۔ کیونکہ پاکستان کے قیام نے ان مسلمانوں کو ہندو اکثریت کے رحم وکرم پر چھوڑ دیا۔ اس کا اظہار، قائداعظم محمد علی جناح نے 1941 کی کانپور کے ایک اجلاس میں کیا تھا کہ وہ اقلیتی صوبوں کے دو کروڑ مسلمانوں کو اکثریتی صوبوں کے سات کروڑ مسلمانوں کی آزادی پر قربان کرنے کے لئے تیار ہیں۔ اگر دیکھا جائے تو تقسیم ہند نے ان ہندوستانی مسلمانوں کے لئے ''دوقومی نظریہ'' کا خاتمہ کر دیا۔ اب انہیں اسی ہندو اکثریت کے ساتھ، اور اسی کے تسلط میں رہنا ہوگا کہ جس کے خلاف انہوں نے جدوجہد کی تھی۔ یہ وہ لوگ تھے کہ جو کانگرس کی حکومت کے لئے ہندوستان کے غدار تھے، کیونکہ انہوں نے ملک کو دو حصوں میں تقسیم کرایا تھا، ان کی ہمدردیاں مسلم لیگ کے ساتھ تھیں، اور یہ لوگ پاکستان کی تحریک کے سربراہ تھے، اب جب کہ ملک بٹ چکا تو ان سب کے لئے ملک سے ہجرت کر کے جانا ممکن نہیں تھا، انہیں اپنے آباؤ اجداد کی سرزمین پر رہتے ہوئے، ان مسائل اور مشکلات کا سامنا کرنا تھا کہ جن سے وہ تقسیم کے بعد دوچار ہونے والے تھے۔

اس موضوع پر اے۔ جی۔ نورانی نے ''ہندوستانی مسلمان'' کے عنوان سے ان دستاویزات کو جمع کیا ہے کہ جن کا تعلق 1947 کے بعد کے حالات، اور پھر آنے والے حالات سے ہے، جن میں شاہ بانو کا مقدمہ، بابری مسجد، اردو زبان اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے معاملات شامل ہیں۔

1947 کے فوراً بعد ہندوستان کے مسلمانوں کا سب سے اہم مسئلہ یہ تھا کہ وہ کس طرح سے نئے حالات میں اپنی حیثیت کی وضاحت کریں۔ ہندوستان میں رہتے ہوئے، اب انہیں اس ملک سے اپنی وفاداری کو ثابت کرنا تھا۔ جناح صاحب نے پاکستان جانے سے قبل انہیں مشورہ دیا

تھا کہ ان کے لئے اس کے علاوہ اور کوئی دوسرا راستہ نہیں کہ وہ ہندوستان کے ساتھ وفادار رہیں، کیونکہ اب وہ چاہتے ہیں کہ پاکستان کے ہندو، پاکستان سے وفادار رہیں۔

لہٰذا تقسیم کے بعد، ان کے نقطۂ نظر سے دوقومی نظریہ کی ضرورت نہیں رہی، اور ہندوؤں اور مسلمانوں کو جس ملک میں وہ رہنے پر مجبور ہیں، اس کے ساتھ ان کو وفادار ہونا چاہئے۔ اس مرحلہ پر کئی سوالات اٹھتے ہیں، کیا پاکستان ہندوستان میں رہنے والے تمام مسلمانوں کے لئے بنانے کی تحریک تھی، یا صرف اکثریتی علاقوں کے مسلمانوں کے لئے؟ اگر ایسا تھا تو کیا اس تحریک کے دوران اس کی وضاحت کی گئی تھی یا نہیں؟ کیا اقلیتی صوبوں کے مسلمان یہ سمجھتے تھے کہ تقسیم کے بعد انہیں زیادہ تحفظ مل جائے گا؟ اس سلسلہ میں ہمیں کوئی وضاحت مسلم لیگ کے لیڈروں کی جانب سے نہیں ملتی ہے۔

اس مسئلہ پر حسین شہید سہروردی نے، چودھری خلیق الزماں کو ایک خط میں لکھا تھا کہ "میرا خیال ہے کہ پاکستان نے ان مسلمانوں کو ایک ملک عطا کیا ہے کہ جو اکثریتی صوبوں میں رہتے تھے۔ لیکن ان مسلمانوں کو جو اقلیتی صوبوں کے رہنے والے ہیں، انہیں کوئی وطن نہیں دیا۔ اب ان مسلمانوں کو بے سہارا اور مجبور بنا کر چھوڑ دیا گیا ہے کہ وہ اپنی تقدیر کو خود ہی بنائیں۔"

اس کے ساتھ ہی یہ بھی ہوا کہ وہ مسلم لیگی لیڈرز کہ جن کا تعلق ان اقلیتی صوبوں سے تھا، وہ ایک ایک کر کے پاکستان چلے آئے، اور ہندوستانی مسلمانوں کو بغیر کسی راہنما اور لیڈر کے تنہا چھوڑ دیا۔

ان حالات میں، جو بھی بچی کھچی لیڈرشپ تھی، انہوں نے ہندوستانی مسلمانوں کے مستقبل اور تحفظ کے لئے دو راستے منتخب کئے۔ ان میں سے ایک یہ تھا کہ ہندوستانی حکومت سے اپنی وفاداری کا اظہار کیا جائے، اور دوسرا یہ تھا کہ سیاست کو ترک کر کے، اپنی معاشی اور سماجی حیثیت کو بہتر بنایا جائے۔ اس پر عمل کرتے ہوئے، دستور ساز اسمبلی میں مسلم لیگ نے خود کو تحلیل کرتے ہوئے یہ اعلان کیا کہ حالات کی تبدیلی اور نئی صورت حال کو دیکھتے ہوئے پارٹی کو اس کا احساس ہو گیا ہے کہ اب وہ ہندوستان کے مسلمانوں کے لئے فائدہ مند نہیں رہی ہے، کیونکہ یہ ایک فرقہ وارانہ جماعت ہے، اس لئے مناسب یہی ہے کہ اس کے وجود کو ختم کر دیا جائے۔

جمعیت علماء ہند نے بھی یہ اعلان کیا کہ اس کا جو مقصد تھا، وہ چونکہ اب پورا ہو گیا ہے، اس

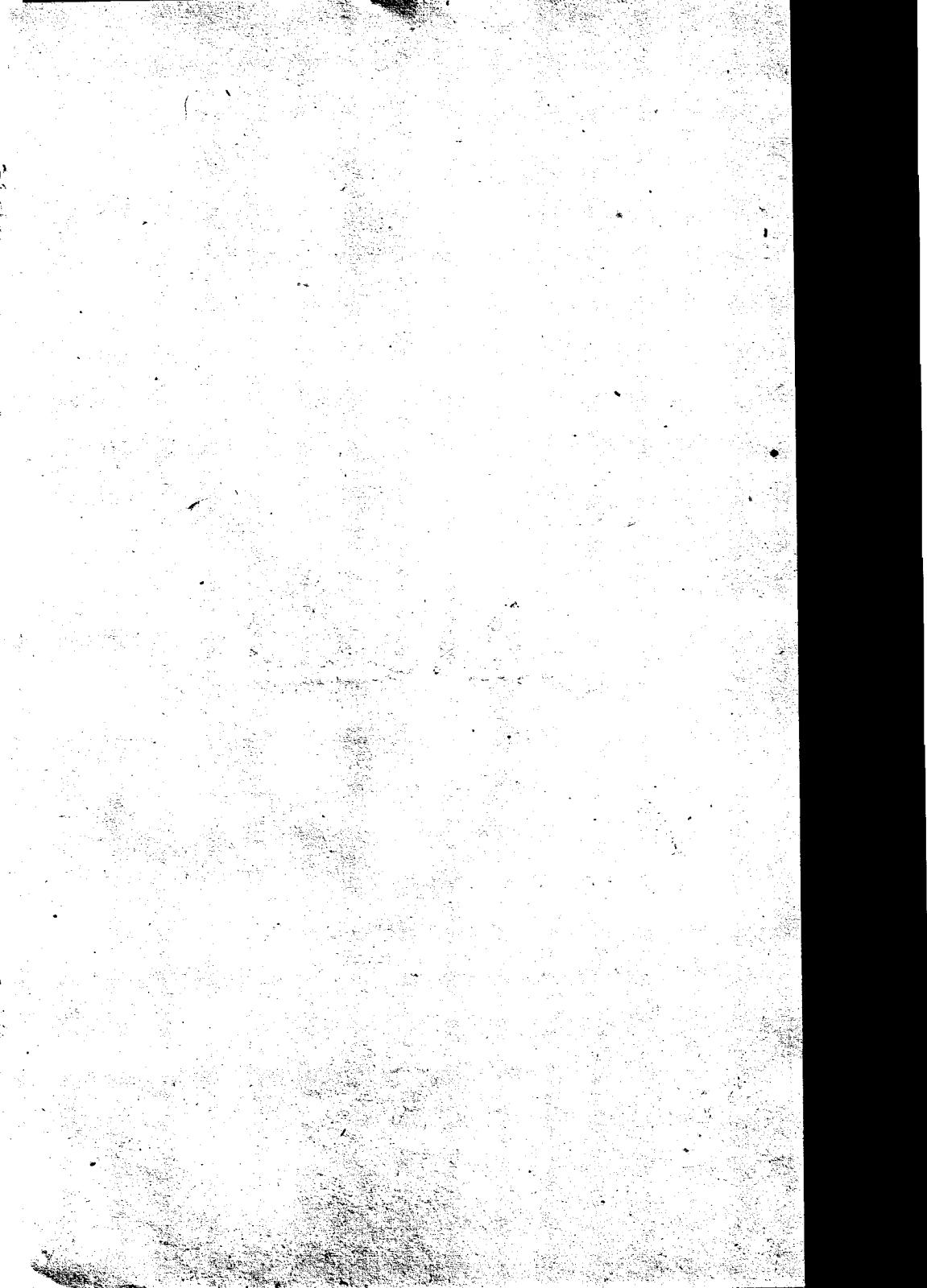
لئے وہ اپنی سیاسی سرگرمیوں کو ختم کر کے اپنی توجہ ہندوستانی مسلمانوں کی فلاح و بہبود پر کرے گی۔ حکومت سے وفاداری کے اظہار، اور سیاست سے علیحدگی کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں کو بدلتے حالات میں اپنے تحفظ کے مواقع مل گئے کیونکہ یہ وہ وقت تھا کہ جب تقسیم کی وجہ سے ملک میں فرقہ وارانہ نفرت گہری تھی۔

لیکن حالات ایک جیسے نہیں رہے، وقت کے ساتھ ساتھ ہندوستانی مسلمانوں میں اعتماد بھی آیا، اور نئی لیڈرشپ بھی وجود میں آئی، اس لئے ان کی سیاست سے علیحدگی ختم ہونا شروع ہوگئی۔ 1960 کی دہائی میں انہوں نے ''مجلس مشاورت'' کے نام سے ایک پارٹی کی بنیاد رکھی۔ اس کے بعد 1972 میں ''آل انڈیا مسلم پرسنل لاء بورڈ'' کا قیام عمل میں آیا۔ جس نے ہندوستانی دستور کی 44 شق کو چیلنج کیا کہ جس کے تحت تمام لوگوں کے لئے ایک ''سول کوڈ'' کو نافذ کیا گیا ہے۔ ان جماعتوں کے قیام اور مطالبات نے ان کی سیاست سے علیحدگی کو ختم کر کے، انہیں دوبارہ سے سیاست میں متحرک کر دیا، اب نوجوان نسل ہندوستان کی جمہوری روایات اور اداروں میں پرورش پا کر اپنے حقوق کے لئے جدوجہد کرنا چاہتی تھی۔ اس نے جہاں ایک طرف ہندو فرقہ وارانہ جذبات کو ابھارا، تو دوسری طرف مسلمانوں میں بے چینی اور حرکت کو پیدا کیا۔ آگے چل کر 1985 میں شاہ بانو کے مقدمہ نے پورے ہندوستان میں مسلم پرسنل لاء کی حیثیت سے ایک اہم مسئلہ کو کھڑا کر دیا۔ 1992 میں بابری مسجد کی شہادت نے مسلمانوں میں مذہبی جذبات کو پیدا کیا، اور پورے ہندوستان میں مسلمانوں میں اپنی شناخت، اور حقوق کے تحفظ کے لئے تحریکیں اٹھیں۔ اس کے ساتھ ہی اردو زبان کی حیثیت نے بھی ایک مطالبہ کی شکل اختیار کر لی، اور جب یہ تحریک اٹھی کہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی سے ''مسلم'' کے لفظ کو نکال دیا جائے تو اس نے بھی مسلمانوں کو سیاسی طور پر متحرک کر دیا۔

لیکن ان تمام مسائل، اور بحرانوں کے باوجود ہندوستانی مسلمانوں نے اپنے وجود کو برقرار رکھا، اگرچہ موجودہ گجرات کے فسادات نے مسلمانوں کو بے انتہا ناامید کر دیا ہے، مگر ان کے لئے اس کے سوا اور کوئی راستہ نہیں ہے کہ ہندوستان میں رہتے ہوئے اپنے حقوق کی جدوجہد کریں۔ اگرچہ پاکستان سے ان کی وفاداری کے جذبات کی وجہ سے ان پر شک و شبہ کیا جاتا ہے اور بار بار ان پر ملک سے غداری کے الزامات لگائے جاتے ہیں۔ ''پنڈتوں کی نظر میں ان کے لئے

ہندوستان میں رہنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے، لیکن ان سب کے باوجود، ہندوستانی مسلمان، اپنے وجود اور اس کے تحفظ کے لئے برابر جدوجہد کررہا ہے۔"

ہندوستانی مسلمانوں کے بارے میں اکثر سوال یہ ذہن میں آتا ہے کہ کیا یہ ممکن ہے کہ مستقبل میں حالات کے دباؤ کے تحت ان کی شناخت ختم ہو جائے، اور وہ ہندوستانی اکثریت میں ضم ہو کر ختم ہو جائیں، یا سیاست سے علیحدگی کو اختیار کرتے ہوئے، پس ماندگی کی زندگی اختیار کرتے ہوئے، ایک مجبور کمیونٹی کی شکل اختیار کرلیں؟ اور یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ کیا ہندوستان اور پاکستان کے اچھے تعلقات، ہندوستان کے مسلمانوں کو بہتر اور خوشگوار ماحول فراہم کریں گے؟ لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کو اپنے تحفظ اور حقوق کی جنگ خود ہی لڑنی ہے۔

# نقطہ نظر

# ہیرو پرستی اور معاشرہ

ڈاکٹر مبارک علی

تاریخ نویسی کا ایک مکتبہ فکر، تاریخ کے عمل اور اس کی تشکیل میں عظیم افراد یا شخصیتوں کے کردار کو اہمیت دیتا ہے۔ ان کے نقطہ نظر کے تحت تاریخ بنانے میں عام لوگوں کا کوئی حصہ نہیں ہوتا ہے۔ یہ تاریخ سے محروم (Historyless) لوگ ہوتے ہیں، اسی وجہ سے ان کا محور حکمراں، فوجی جنرلز، اور سیاستداں ہوتے ہیں۔ اگر چہ بعد میں انہوں نے اس زمرے میں سائنسدانوں اور مفکروں کو بھی شامل کر لیا۔ مگر ان کے ہاں فکر اور سوچ سے زیادہ عمل کو اہمیت دی جاتی ہے۔ لہٰذا جو افراد متحرک ہوتے ہیں، اپنے عمل سے تبدیلی لاتے ہیں اور حالات کو بدلنے کی صلاحیت رکھتے ہیں، وہ تاریخ کے معمار گردانے جاتے ہیں۔ جب تاریخ کو عظیم افراد کے کارناموں کے تناظر میں لکھا جاتا ہے تو تمام واقعات سمٹ کر ان کے گرد جمع ہو جاتے ہیں، اور تاریخ کے دوسرے عوامل پس منظر میں چلے جاتے ہیں۔

اس تاریخ نویسی کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ لوگوں میں ہیرو پرستی کے جذبات پیدا ہو جاتے ہیں۔ وہ ہیرو کی شخصیت اور اس کے کردار سے اس قدر مرعوب ہوتے ہیں کہ اپنی ذات اور ہستی کو بھی بھول جاتے ہیں اور وفور جذبات میں وہ اپنی تمام صلاحیتیں اپنے ہیرو کے سپرد کر کے اسے اور عظیم سے عظیم تر بنا دیتے ہیں اور اس کی ذات میں خود کو گم کر دیتے ہیں۔

جرمن فلسفی ہیگل نے تاریخ میں ان عظیم افراد کے کردار کو ایک اور ہی نقطہ نظر سے دیکھا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ جب یہ عظیم افراد مصروف عمل ہوتے ہیں، تو دراصل انجانے میں، یہ فطرت کے منصوبوں کی تکمیل کر رہے ہوتے ہیں۔ جب فطرت ان سے اپنے منصوبوں کو پورا کرا لیتی ہے،

تو انہیں شکست خوردہ، اور خستگی کے عالم میں کوڑے کی ٹوکری میں ڈال دیتی ہے۔ اس سلسلہ میں اس نے نپولین کی مثال دی ہے کہ اس نے اپنی فوجی مہمات کے ذریعہ یورپ کے نقشہ کو بدل کر رکھ دیا۔ اور ایک ایسی سیاسی و سماجی تبدیلی کا آغاز کیا کہ جس نے یورپ کی تاریخ پر گہرے اثرات ڈالے، لیکن جب فطرت کا یہ مشن مکمل ہو گیا اور اس کی ضرورت نہیں رہی تو اس نے اپنے زندگی کے آخری ایام بے کسی اور بے بسی کے عالم میں سینٹ ہلینا میں میں گزارے، جہاں عظیم شخصیت سے گھٹ کر وہ ایک عام انسان ہو گیا۔ اگر اس روشنی میں تاریخ کی دوسری شخصیات کو دیکھا جائے تو اس میں سچائی نظر آتی ہے۔ مثلاً ہٹلر نے یورپ کو فتح کیا، دوسری جنگ عظیم کی تباہ کاریاں ہوئیں، فاتح اور مفتوح طاقتیں دونوں ہی ایک لحاظ سے شکست خوردہ ہو گئیں، اس کے نتیجہ میں ایشیا و افریقہ میں کولونیل ازم کا خاتمہ ہوا، مگر جب ہٹلر کی ضرورت نہیں رہی تو حالات نے اسے خودکشی پر مجبور کر دیا، اس کی شخصیت تو ختم ہو گئی، مگر اس کے عمل کے نتیجہ میں دنیا میں تبدیلیاں آتی رہیں۔ اسی ضمن میں پاکستان کی تاریخ میں ہم ذوالفقار علی بھٹو کی مثال دے سکتے ہیں کہ جن کی شخصیت نے ایک ماحول اور حالات میں لوگوں کو ابھارا، لیکن جب حالات بدل گئے اور ان کی ضرورت نہیں رہی تو ان کی زندگی کے آخری دن بھی ایک عام انسان کی طرح جیل میں گزرے۔

ٹالسٹائی نے اپنی کتاب ''جنگ اور امن'' میں تاریخ میں عظیم افراد کے کردار پر روشنی ڈالی ہے۔ وہ اس کو تسلیم نہیں کرتا ہے کہ عظیم افراد تاریخ ساز ہوتے ہیں۔ اس کے نزدیک اگر کوئی ایسا سمجھتا ہے تو یہ اس کی خود فریبی ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ عظیم افراد یا جنہیں ہم ہیرو کہتے ہیں، ان کی کوئی اہمیت نہیں ہوتی ہے۔ یہ معمولی اور ناواقف لوگ ہوتے ہیں، جو یہ دعویٰ تو ضرور کرتے ہیں کہ وہ اس قابل ہیں کہ تمام ذمہ داریوں کو نبھا سکتے ہیں، مگر ان میں اتنی سمجھ اور عقل نہیں ہوتی ہے کہ اپنی بے وقعتی کو تسلیم کرلیں اور یہ بھی تسلیم کرلیں کہ بڑا آدمی، فرد، یا ہیرو اس جانور کی طرح ہوتا ہے جسے ذبح کرنے یا قربانی کے لئے فربہ کیا جاتا ہے۔ اس کے گلے میں جو گھنٹی ہوتی ہے اس کے بجنے سے وہ یہ سمجھتا ہے کہ پورا ریوڑ اس کی آواز پر حرکت کر رہا ہے اور وہ ان کا راہنما ہے۔ مگر اس کا کردار راہنمائی یا لیڈری کا نہیں ہوتا ہے بلکہ قربانی کا ہوتا ہے۔ مگر یہ ہیرو اور عظیم افراد اس راز کی تہہ تک نہیں پہنچ پاتے ہیں۔ آخر میں قربان گاہ تک پہنچ کر وہ خود کو مجبور اور اپاہج پاتے ہیں۔ یہ وہ لمحہ ہوتا ہے کہ جب وقت گزر چکا ہوتا ہے اور کوئی ان کی مدد کو نہیں آتا ہے۔

جب بھی کسی معاشرے میں ہیروز بنانے کا عمل ہوتا ہے تو اس کے پس منظر میں کئی وجوہات کارفرما ہوتی ہیں۔ اگر معاشرہ ذہنی، سیاسی اور معاشی طور پر پس ماندہ ہو تو اسے ایک ایسے ہیرو کی ضرورت ہوتی ہے کہ جس کی شخصیت، طرز زندگی، عادات سے وہ مرعوب ہو، اور جو اسے تحفظ کی یقین دہانی کرائے۔ اس صورت میں غریب اور مفلس لوگ اپنے ہیرو کی دولت، اس کی جائیداد، اس کے اثاثوں، اور اس کی شاہانہ زندگی سے متاثر ہو کر اس پر فخر کرنے لگتے ہیں۔ ہمارے ہاں اس کی مثال قائداعظم محمد علی جناح اور ذوالفقار علی بھٹو کی ہے۔

اگر معاشرہ ذہنی طور پر بچھڑا ہوا تو، ہیرو ان کے لئے ذہین ترین شخصیت بن جاتا ہے، اس کی ذہانت لوگوں کی ہو جاتی ہے، اگر معاشرہ کمزور ہو تو ہیرو کی طاقت ان کے لئے سہارا بن جاتی ہے۔ اس صورت میں فوجی اور جنگ جوان کا ہیرو بن جاتا ہے۔ لہٰذا ہر صورت میں وہ اپنے ہیرو سے وفاداری کا اظہار کرتے ہوئے اس پر اعتماد کرتے ہیں۔ وہ اپنے ہیرو کی شخصیت کے سحر میں اس قدر مبتلا ہو جاتے ہیں، ان کا ہیرو نیکی، پاک بازی، جرأت، ذہانت اور بہادری کا پیکر بن جاتا ہے۔ ان کے لئے اس کا ہر عمل لوگوں کے مفاد کے لئے ہوتا ہے۔ اگر کسی بھی مرحلہ پر اس کی کمزوریوں کو سامنے لایا جائے، تو لوگ اس پر یقین کرنے پر تیار نہیں ہوتے ہیں۔ ان کے ذہن میں ہیرو کا جو امیج بیٹھ جاتا ہے، اسے تبدیل کرنا مشکل کام ہوتا ہے۔ اس کے اردگرد تقدس کا ایسا ہالہ ہوتا ہے کہ جو اس کی اصل شخصیت کو چھپا لیتا ہے۔ ہیرو کی اس تشکیل کو ہم اس عمل سے تعبیر کرتے ہیں کہ جو نیچے سے ہوتا ہے۔

ہیرو کی تشکیل کا دوسرا عمل حکمراں طبقوں کی جانب سے ہوتا ہے جو اپنے مقاصد کے حصول اور تکمیل کے لئے ایسے افراد کو منتخب کرتے ہیں کہ جنہیں ہیرو بنا کر پیش کیا جا سکے۔ موجودہ دور میں اس مقصد کے لئے پروپیگنڈے کے تمام طریقوں کو استعمال کیا جاتا ہے جن میں ریڈیو، ٹی۔ وی، اخبارات، رسالے اور سب سے بڑھ کر نصابی کتب شامل ہیں۔ ان کی مدد سے لوگوں اور نوجوان نسل کے ذہنوں میں ہیروز کی برتری اور عظمت کو ذہنوں میں بٹھایا جاتا ہے۔ چونکہ یہ عمل اوپر سے شروع ہوتا ہے اس لئے نیچے تک اس کا اثر آہستہ آہستہ آتا ہے۔

اس سلسلہ میں خاص بات یہ ہے کہ یہ ہیروز جب تک حکمراں طبقوں کے لئے فائدہ مند

ہوتے ہیں، انہیں زندہ اور مؤثر بنا کر رکھا جاتا ہے۔ لیکن جیسے ہی حالات بدلتے ہیں اور مفادات کی شکل بدلتی ہے اسی تیزی سے یہ ہیروز پس منظر میں چلے جاتے ہیں۔

لیکن اس کے برعکس یہ بھی ہوتا ہے کہ 'ہیرو' اپنی جگہ رہتا ہے، مگر حکمراں طبقے اپنے اپنے مفادات کے تحت اس کی شکل وصورت اور شخصیت کو بدلتے رہتے ہیں۔ اس کی مثال پاکستان میں قائداعظم محمد علی جناح کی ہے کہ جو پاکستان کی تاریخ کے اتار چڑھاؤ کے ساتھ بدل رہے ہیں۔ جیسے جیسے حکمراں طبقوں کو مذہب کو بطور سیاسی ہتھیار استعمال کرنے کی ضرورت پڑ رہی ہے اسی طرح سے ماڈرن اور سیکولر قائداعظم مذہبی ہوتے جا رہے ہیں۔ ان کی تقاریر کے وہی حصے پیش کئے جا رہے ہیں کہ جو اس مذہبی ضرورت کو پورا کریں۔ ان کی تصاویر بھی اب شیروانی اور جناح کیپ میں ہے، چونکہ جناح صاحب ایک ایسے ہیرو کی مانند ہیں کہ جنہیں پس منظر میں نہیں ڈالا جا سکتا تو اس صورت میں بہتر طریقہ یہی ہے کہ انہیں بدل دیا جائے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اگر ملک میں سیکولرازم آ جائے تو جناح صاحب کا مذہبی لبادہ اتار کے انہیں بطور سیکولر پیش کیا جانے لگے گا۔ اس کا انحصار حکمراں طبقوں کے مفادات پر ہے۔ یہ عمل صرف جناح صاحب کے ساتھ نہیں ہوا بلکہ تاریخ کی بہت سی مذہبی و سیاسی شخصیات کو نئے سانچوں میں اپنے مقاصد کے حصول کے لئے ڈھالا جاتا ہے۔

ہیرو بنانے کا ایک اور عمل یہ بھی ہے کہ اگر زندہ لوگ حالات کے تقاضوں کے تحت اس معیار پر پورے نہ اُترتے ہوں تو اس صورت میں تاریخ سے ان ہیروز کو ڈھونڈ کر لایا جاتا ہے کہ جنہیں زمانہ عرصہ ہوا فراموش کر چکا تھا۔ مثلاً 1920 کی دہائی میں جب ہندوستان میں فرقہ واریت کو ابھار ہوا تو اس وقت مسلمانوں اور ہندوؤں دونوں نے اپنے اپنے مقاصد کے لئے تاریخ سے ان افراد کو تلاش کیا کہ جو ان کے کام آ سکیں۔ مسلمان کمیونٹی چونکہ اقلیت کے احساس اور پس ماندگی کا شکار تھی، اس لئے اس نے فاتحین کو تلاش کیا تا کہ ان کے سہارے وہ اپنی کم مائیگی کو دور کر سکیں، للہٰذا اس عہد میں محمد بن قاسم، محمود غزنوی، اور شہاب الدین غوری کی شخصیات کو بطور ہیرو پیش کیا گیا کہ جنہوں نے ہندوؤں کو شکستیں دیں تھیں اور مسلمانوں کی حکومت کو قائم کیا تھا۔ یہ وہ افراد تھے کہ جو وقت کے ساتھ تاریخ میں گم ہو گئے تھے۔ مغل دور حکومت میں، ہم ان کے

بارے میں کچھ نہیں سنتے ہیں، کیونکہ اس وقت ان کی ضرورت نہیں تھی، لیکن 1920 کی دہائی میں ان کی فتوحات اور کارنامے مسلمانوں کے لئے شناخت کا باعث بن گئے تو ان کو تاریخ کے صفحات سے باہر نکال لایا گیا۔ ان کے مقابلہ میں ہندوؤں نے ان افراد کو ہیرو بنایا کہ جنہوں نے مسلمان حکمرانوں سے مقابلہ کیا تھا، ان میں رانا پرتاب، شیواجی، اور بندہ بیراگی قابل ذکر ہیں۔

جب علماء نے سیاست میں حصہ لینا شروع کیا تو انہوں نے بھی تاریخ کی مدد سے اپنے ہیروز تلاش کئے۔ ان میں احمد سرہندی مجدد الف ثانی قابل ذکر ہیں کہ جن کے بارے میں مولانا ابوالکلام آزاد نے لکھا کہ انہوں نے اکبر کے الحاد کا تن تنہا مقابلہ کیا اور ہندوستان میں اسلام کا تحفظ کیا۔ شاہ ولی اللہ ہندوستان میں اسلام کی نشاۃ ثانیہ کے ہیرو بن کر ابھرے تو سید احمد شہید وہ مجاہد کہ جنہوں نے سکھوں سے مقابلہ کرتے ہوئے جان دیدی۔ جب پاکستان میں دوقومی نظریہ کی تاریخی طور پر تشکیل ہوئی تو اس میں ان تینوں علماء کو بطور ہیروز شامل کر کے اس کا تاریخی جواز پیش کیا گیا۔

یوں تو ہماری تاریخ میں ہیروز کی کمی نہیں، مگر آزادی کے بعد خصوصیت سے نئے ہیروز کی تشکیل ہوئی۔ سب سے پہلے تو امریکہ کی تقلید میں فاؤنڈنگ فادرز (Founding Fathers) کے نظریہ کو اختیار کیا گیا۔ امریکہ جب انگلستان سے آزاد ہوا تو اس نے اپنی تاریخ کو نئے سرے سے شروع کیا کہ جب کولونیل ازم کہ بطن سے ایک نئی قوم پیدا ہوتی ہے جسے فادرز کی ضرورت ہے۔ عثمانی خلافت بھی جب ختم ہوئی اور ٹرکش ریپبلک کی شکل میں مصطفےٰ کمال نے ایک نئے ملک اور قوم کی بنیاد ڈالی تو اسے بھی ''اتاترک'' کا خطاب دیا گیا۔ پاکستان میں اس خطاب کے مستحق بابائے قوم محمد علی جناح ٹھہرے۔

اس کے ساتھ ہی تحریک آزادی میں حصہ لینے والوں کا نمبر آتا ہے۔ ان میں ایک تو وہ لوگ ہیں کہ جنہیں مسلم لیگ نے ہیرو بنایا۔ دوسرے وہ لوگ بھی ہیں کہ جنہوں نے خود یہ دعویٰ کیا کہ انہوں نے تحریک میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا تھا۔ ان سب کا مقصد یہ تھا کہ نئی ریاست میں عہدے، مراعات، تحفے اور دوسرے فوائد کو تحریک آزادی میں اپنی شرکت اور قربانیوں کے صلہ میں حاصل کیا جائے۔

جب پاکستان میں فوجی حکومتوں کی ابتدا ہوئی تو اس نے سیاستدانوں کو ہیروز کے مرتبہ سے گرانے کی کوشش کی۔ 1965 کی جنگ نے ایسے فوجی ہیروز پیدا کئے کہ جن کے ناموں پر شاہراہیں، تعلیمی ادارے، اور اسپتال قائم ہوئے اور نصاب کی کتابوں میں ان کے کارنامے درج ہوئے۔ ہیروز کی ایک اور کیٹیگری میں ڈاکٹر عبدالقدیر کو بابائے ایٹم بم کا خطاب دے کر شامل کیا گیا، مگر اس میں نوبیل انعام یافتہ ڈاکٹر عبدالسلام کو یہ اعزاز نہیں دیا گیا۔

لیکن جہاں ایک طرف ہیروز بنائے جاتے ہیں، ان کی عظمت اور تقدس کا پرچار ہوتا ہے، وہیں دوسری جانب ایسی قوتیں اور عوامل ہوتے ہیں کہ جو ان کی بڑائی سے انکار کرتے ہیں، اور ان کے اردگرد بنے ہوئے ہالہ کو توڑ کر ان کی اصل شخصیت کو سامنے لانے کی کوشش کرتے ہیں۔ مثلاً نپولین کو ایک جانب فرانس کا عظیم فرد تسلیم کیا جاتا ہے، مگر دوسری جانب ایسے افراد اور گروہ ہیں کہ جو اسے ایک غاصب اور بدترین آمر کی شکل میں دیکھتے ہیں کہ جس نے فرانس کو تباہ و برباد کر دیا تھا۔ ہمارے ہاں جہاں ایک جانب محمد بن قاسم کو بطور فاتح اور ہیرو سمجھا جاتا ہے، وہیں سندھ کے قوم پرست اسے حملہ آور قرار دے کر اس کی عظمت سے انکار کرتے ہیں۔ اب جب کہ حالات بدل گئے ہیں، اور پاکستان بننے کے بعد فرقہ پرستی کا ماحول ختم ہو گیا ہے تو اس کے ساتھ ہی محمود غزنوی اور شہاب الدین غوری بھی پس پردہ چلے گئے ہیں، بلکہ تاریخ کا جو نیا شعور پیدا ہو رہا ہے اس میں انہیں حملہ آور ہی گردانا جانے لگا ہے۔ لہٰذا معاشروں میں ہیروز ابھرتے بھی ہیں اور گم بھی ہو جاتے ہیں۔ جب ان کی ضرورت نہیں رہتی ہے تو ان کی اہمیت بھی گھٹ جاتی ہے۔ روس کے زوال کے بعد ہم نے دیکھا کہ وہ تمام ہیروز کہ جو ایک وقت میں چھائے ہوئے تھے، لوگوں نے ان کے مجسموں کو گرا کر ان کی یادوں کو مٹا دیا۔ ہیرو شکنی کے یہ واقعات ان آمروں اور ڈکٹیٹروں کے لئے باعث عبرت ہیں کہ جو یہ سمجھتے ہیں کہ محض فوجی قوت و طاقت اور سیاسی تسلط سے وہ لوگوں کے ذہنوں پر ہمیشہ چھائے رہیں گے۔

ہمارے معاشرے میں بھی جیسے جیسے حالات بدل رہے ہیں، اسی طرح سے ہیروز کے بارے میں لوگوں کے خیالات میں بھی تبدیلی آ رہی ہے۔ دو قومی نظریہ ایک خاص ماحول کی پیداوار تھا، اب جب اس کی ضرورت محسوس نہیں کی جا رہی تو اس کے ہیروز کہ جن میں احمد

سرہندی، شاہ ولی اللہ، اور سید احمد شہید ہیں، یہ سب آہستہ آہستہ اپنے بلند مرتبہ سے نیچے آ رہے ہیں۔

اب ہم اس پر غور کریں گے کہ جن معاشروں میں ہیروز دل و دماغ پر چھا جاتے ہیں، اس کا کیا اثر ہوتا ہے؟ سب سے پہلے تو یہ ہیروز ان کے لئے ''رول ماڈل'' بن جاتے ہیں اور نوجوان نسل کو یہ تلقین کی جاتی ہے کہ ان کے نقش قدم پر چلیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ''کلوننگ'' کے ذریعہ ایک ہی جیسے افراد کو پیدا کیا جائے، ان کی تربیت کی جائے اور ایک ہی جیسی سوچ کو مقبول بنایا جائے۔ اس عمل میں معاشرہ کی تخلیقی صلاحیتوں کو ختم کر کے انہیں تقلید پر آمادہ کیا جاتا ہے۔ قائداعظم قائد اول تھے تو نواز شریف قائد ثانی کہلائے۔ جب کہ یہ حقیقت ہے کہ ہر فرد کی اپنی شخصیت ہوتی ہے، اور حالات و ماحول کے بدلنے کے ساتھ، اس کے رجحانات بھی بدل جاتے ہیں۔ تقلید کے ذریعہ، یا ہیرو کے ماڈل میں خود کو ڈھال کر کوئی بھی اصل نہیں ہو سکتا ہے۔

دوسری اہم بات یہ ہوتی ہے کہ معاشرہ، اپنے تمام مسائل اور ان کے حل کے لئے ہیروز کی قائدانہ صلاحیتوں کا محتاج ہو جاتا ہے۔ جب تمام ذمہ داری کسی ایک فرد کے حوالے کر دی جائے، تو بقیہ لوگوں میں جدوجہد، مزاحمت، اور تبدیلی کی خواہشات ختم ہو جاتی ہیں۔ اب تبدیلی کی امید اوپر سے کی جاتی ہے، نیچے سے کسی تبدیلی کے لئے کوئی عمل نہیں ہوتا ہے۔ اب اگر کوئی ہیرو نہیں ہے تو یہ امید کی جاتی ہے کہ کوئی ایسی شخصیت آئے گی، اور انہیں اس بحران سے نجات دلائے گی۔ بعض اوقات اس امید میں کئی نسلیں انتظار کرتے ہوئے خود کو ختم کر لیتی ہیں۔

تیسری بات یہ ہوتی ہے کہ ایک ہیرو کے مرنے کے بعد یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس کی خوبیاں اور صلاحیتیں اس کے خاندان میں منتقل ہو گئی ہیں، لہٰذا اس کا خاندان، اس کے نام پر معاشرے سے وہی وفاداری اور تابعداری کی توقع کرتا ہے۔ ہندوستان میں اس کی مثال نہرو۔ گاندھی خاندان ہے کہ جس کے افراد اس نام کی وجہ سے ہندوستانی معاشرے میں اثر و رسوخ رکھتے ہیں، اور کانگرس پارٹی اپنے ایجنڈے کی وجہ سے نہیں بلکہ ان کے ناموں کی وجہ سے انتخابات جیتنا چاہتی ہے۔ بعض اوقات ہیروز کے یہ خاندان معاشرہ میں اپنا تسلط اور اقتدار اس قدر مضبوط و مستحکم کر لیتے ہیں کہ ان کے آگے دوسرے افراد کو آگے بڑھنے اور ترقی کرنے کے مواقع نہیں ملتے ہیں۔

چوتھی بات یہ کہ ہیرو پرستی ہمیشہ جمہوری مخالف ذہنیت کو پیدا کرتی ہے۔ کیونکہ ہیرو کی شخصیت یہ مطالبہ کرتی ہے کہ اس کی ذات پر نہ تو تنقید کی جائے، نہ اس پر اعتراض کیا جائے، بلکہ اس کے ہر حکم اور ہر بات کو بلا چون و چرا تسلیم کرلیا جائے۔

ہیروز یا شخصیتوں کا اثر ورسوخ اور ان کی طاقت اس وقت گھٹتی ہے، جب ان کے مقابلہ میں ادارے قائم ہوتے ہیں۔ لہٰذا ہم دیکھتے ہیں کہ ان معاشروں میں کہ جہاں جمہوری روایات اور اداروں کا قیام ہوا، وہاں شخصیتوں کا کردار بھی کم ہوتا چلا گیا، جیسے جیسے ادارے مضبوط ہوئے، اسی کے ساتھ ہیروز کی اہمیت بھی کم ہوتی چلی گئی۔ اگر شخصیتوں اور اداروں کے درمیان تقابلی جائزہ لیا جائے تو ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ شخصیتیں آتی جاتی رہتی ہیں، اگر ان پر مکمل انحصار کیا جائے تو یہ ایک خلا چھوڑ جاتی ہیں اور معاشرے کو بحران میں مبتلا کر دیتی ہیں لیکن جب ادارے مضبوط ہوں تو ان کی بناوٹ، ساخت اور کارکردگی میں پروفیشنل لوگ شامل ہوتے ہیں، جن کی ذاتی حیثیت اتنی اہم نہیں ہوتی ہے، جتنی کہ ادارے کی۔ مزید یہ کہ ادارہ میں ضرورت کے تحت برابر تبدیلی آتی رہتی ہے، تخلیقی صلاحیت کے نوجوان اس کو نئی زندگی دیتے رہتے ہیں، اس لئے ادارہ کو نیا خون ملتا رہتا ہے۔ حالات اسی وقت بگڑتے ہیں کہ جب کوئی ایک شخصیت ادارے کو محض اپنے مقاصد اور مفادات کے لئے استعمال کرے، اس صورت میں ادارہ بھی زوال پذیر ہو جاتا ہے۔

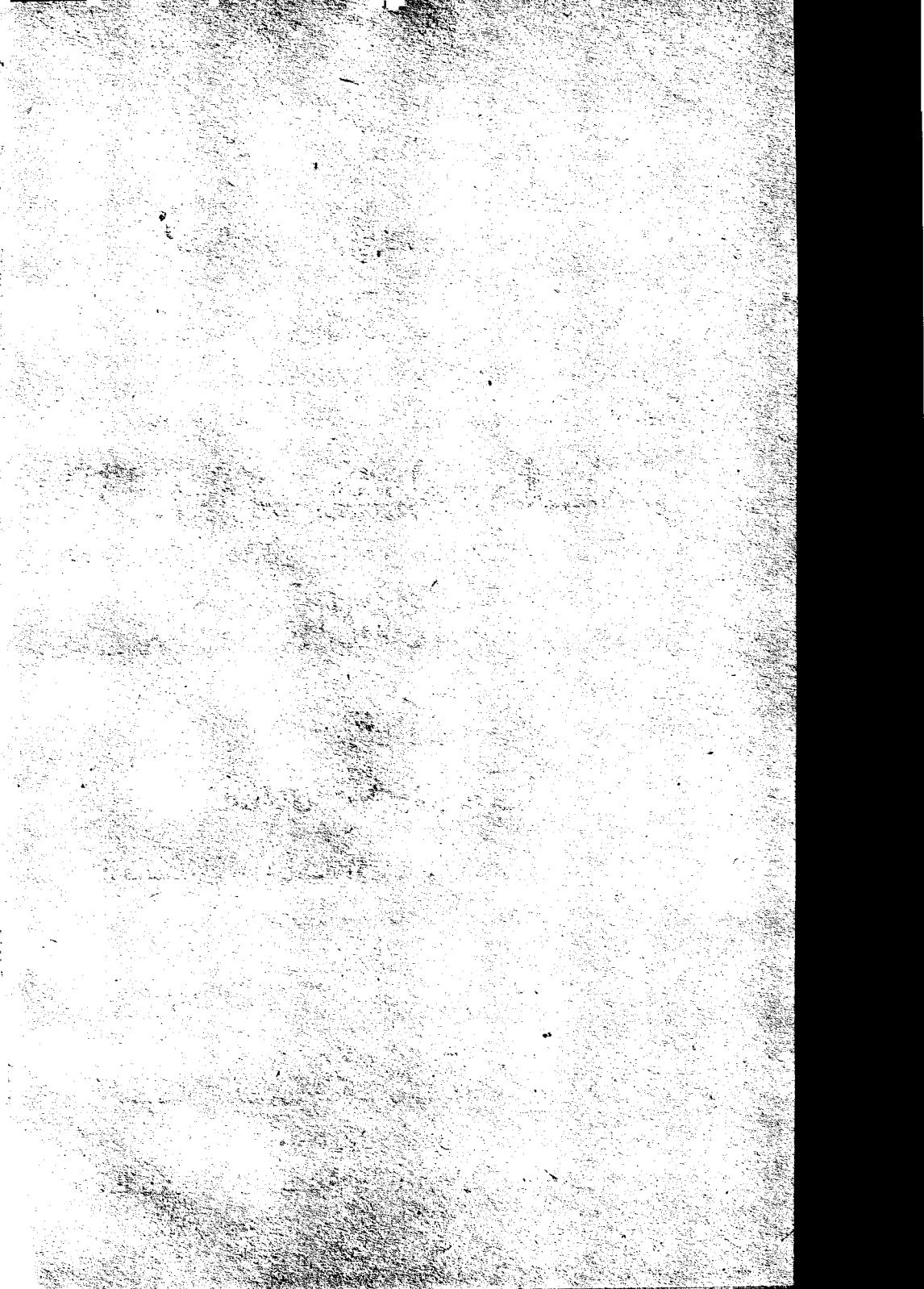
اس لئے یہ سوال کہ کیا معاشرہ کو ہیرو کی ضرورت ہوتی ہے؟ اس کا جواب نفی میں ہے۔ معاشرہ کا ہر فرد باصلاحیت ہوتا ہے، اگر تعلیم، صحت اور مواقعوں کے مطابق اس کی توانائی کو استعمال کیا جائے تو وہ معاشرے کی ترقی میں حصہ لیتا ہے۔ موجودہ عہد میں معاشرہ اس قدر پیچیدہ ہو گیا ہے کہ اس کے مسائل کا حل اب پروفیشنل لوگوں کے پاس ہے۔ ایک فرد چاہے وہ کسی قدر باصلاحیت ہو، اب تمام حالات پر نہ تو قابو پا سکتا ہے اور نہ حالات کو سمجھ سکتا ہے اسی وجہ سے اب افراد سے زیادہ اداروں کی ضرورت ہے۔ شخصی حکومت سے زیادہ جمہوری حکومت، نظریہ کے تسلط سے زیادہ آزادی رائے اور فکر کی ضرورت ہے جو معاشرے کو آگے کی جانب لے جائے۔

❁❁❁❁❁

# تاریخ کے بنیادی مأخذ

## بدائع وقائع

مصنف: آنندرام مخلص

ترجمہ وحواشی: سعو دالحسن خان روہیلہ

# تعارف

وسط اٹھارہویں صدی کے مشہور مؤرخ اور ادیب آنندرام مخلص کی ایک تصنیف "سفرنامہ بن گڑھ" آپ نے سہ ماہی تاریخ کے گذشتہ دوشماروں (شمارہ نمبر 19 اور 20) میں مطالعہ فرمائی تھی۔ اس شمارے میں آپ کی خدمت میں مخلص کی ایک ضخیم کتاب "بدائع وقائع" کی پہلی قسط پیش کی جارہی ہے۔

بدائع وقائع دراصل تاریخ ہندوستان کے چشم دید حالات پر مبنی ہے۔ یہ بیک وقت خودنوشت سوانح بھی ہے اور تاریخ بھی ہے۔ آنندرام مخلص چونکہ شاہی دربار سے وابستہ رہا تھا لہٰذا اسے کئی نادر واقعات کا خود مشاہدہ کرنے کا موقع ملا تھا۔ یہ کتاب بڑی اہمیت کی حامل ہے کیونکہ اس میں مخلص نے تاریخ کو ایک نئے ڈھنگ سے پیش کیا ہے جو کہ ہندوستانی مورخین میں سے نہ تو پہلے کسی نے ایسا کیا اور نہ ہی اس کے بعد کسی ہندوستانی مؤرخ نے ایسا کیا۔ مخلص نے بدائع میں ہندوستان کے سیاسی حالات ہی بیان نہیں کئے ہیں بلکہ اس دور کے سماج اور ثقافت کو بھی بیان کیا ہے۔ اس کے نزدیک مورخ کا مشاہدہ، تاریخ نویسی میں بہت اہمیت کا حامل ہے اسی لئے وہ سابقہ ادوار پر قلم اٹھانے کی جگہ اپنے ہی دور پر قلم اٹھاتا ہے۔

ہمیں امید ہے کہ "تاریخ" کے قارئین کو یہ کتاب پسند آئے گی۔ اور اس ضمن میں وہ اپنی آراء سے ضرور نوازیں گے۔

کتاب کے آغاز سے قبل ضروری ہے کہ اس کتاب کے مضامین کا ایک مختصر سا خاکہ پیش کر دیا جائے اور اس کے علاوہ مصنف کے حالات، قلمی نسخے کی حالت اور کتاب کی اہمیت پر روشنی ڈال کر پڑھنے والوں کے سامنے کتاب کا مختصر سا تعارف پیش کر دیا جائے۔

## حالات زندگی

آنند رام کا پورا نام رائے آنند رام تخلص مخلص تھا۔ اس کے والد راجہ ہردے رام اور دادا رائے گجپت رائے تھے۔ مخلص کے چچا کا نام دیا رام تھا۔ آثار سے ثابت ہے کہ مخلص کا خاندان نوکر شاہی (بیوروکریسی) سے وابستہ رہا تھا۔ مخلص کا سن پیدائش 1111ھ/1699ء ہے۔ ذات کھشتری ہے۔ لاہور کے گرد ایک علاقے سودھرہ کا رہنے والا تھا اور بعد ازاں شاہجہان آباد یعنی دہلی میں آباد ہو گیا۔ مخلص کو بچپن میں کھیلوں میں بہت دلچسپی تھی۔ خاص طور پر کنجفہ سے لگاؤ تھا مگر بعد ازاں والد کی تادیب پر مطالعے کی جانب دھیان دیا۔ اور پھر زیادہ توجہ شاعری پر دی۔ اس زمانے میں گھر گھر میں شاعری کا چرچا تھا۔ مخلص نے شروع میں مرزا عبدالقادر بیدل سے اصلاح لی اور بعد ازاں جب سراج الدین علی خان آرزو دہلی آئے تو اس سے بھی اصلاح لی۔ آرزو سے ان کے تعلقات بہت قریبی ہو گئے۔ قزلباش خان امید، شیخ علی حزیں اور شرف الدین پیام وغیرہ سے بھی دوستانہ تعلقات تھے۔ آنند رام مخلص نے زندگی کا زیادہ حصہ سرکاری ملازمت میں گزارا۔ اس زمانے میں دستور تھا کہ تمام امراء کا اپنا ایک وکیل بادشاہِ دہلی کے دربار میں ہر وقت موجود رہتا تھا جو اپنے امیر کی نمائندگی کرتا تھا۔ مخلص نے اپنا زیادہ وقت نواب اعتماد الدولہ قمر الدین خان اور نواب خان بہادر نور الدین خان کی وکالت میں گزارا اور یوں دربار دہلی سے وابستہ ہو گئے۔ علاوہ ازیں وہ سیف الدولہ عبدالصمد خان ناظم صوبہ لاہور و ملتان کا بھی وکیل رہا۔ اس کے بعد وہ سیف الدولہ زکریا خان گورنر لاہور کا بھی وکیل ہوا۔ مخلص اکثر تاریخی مواقع پر قمر الدین خان کے ساتھ شریک رہا۔ مخلص کے والد راجہ ہردے رام بھی قمر الدین خان کے والد محمد امین خان کے وکیل مقرر تھے۔ مخلص نے دہلی میں ہی 1164ھ/ 1751ء میں وفات پائی۔ اس نے دولڑکے رائے کرپا رام اور رائے فتح سنگھ چھوڑے جو بھی شاہی ملازمت میں رہے۔

## مخلص کی تصانیف

مخلص کی تصانیف درج ذیل ہیں:

1- گلدستہ اسرار: جو نادر شاہ کے ان خطوط پر مشتمل ہے جو اس نے صوبیدار کابل کو تحریر کیے تھے۔ صوبیدار کابل یہ خطوط مخلص کو بھیجتا جو اسے وزیر اعظم کے ذریعے بادشاہ کے پاس پہنچا دیتا۔

2- مراۃ الاصطلاحات: اس میں مخلص نے فارسی محاورات اور اصطلاحات کی تشریح کی ہے۔ یہ 1158ھ/1745ء کی تصنیف ہے۔ اس کا ایک نسخہ پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں ہے۔

3- ''رقعات'' ان خطوط پر مشتمل ہے جو مخلص نے دیگر اشخاص کو تحریر کئے اس کا ایک نسخہ بانکی پور لائبریری میں ہے۔

4- ''چمنستان'' عجائب وغرائب کی کتاب ہے جسے مخلص نے 1159ھ/1746ء میں تحریر کیا ہے۔

5- ''ہنگامہ عشق'' ایک افسانہ ہے جو مخلص نے 1152ھ/1739ء میں کنورسین کرناٹکی اور رانی چندر پربھا کے عشق پر تحریر کیا ہے۔ یہ دہلی میں تحریر کیا گیا۔

6- ''کارنامہ عشق'' شہزادہ گوہر اور ملکہ مملوکات کے عشق کی داستان ہے جو مخلص نے 1144ھ/1731ء میں تحریر کی۔

7- سفرنامہ مخلص: یہ سفرنامہ علی محمد کے خلاف جنگ کا حال ہے۔

8- دیوان فارسی: یہ ایک ضخیم دیوان ہے جس کا ایک نسخہ انڈیا آفس لائبریری میں ہے۔ ایشیاٹک سوسائٹی کلکتہ میں بھی اس کا ایک نسخہ ہے۔ مخلص کا یہ دیوان ہنوز شائع نہ ہوا ہے۔

9- ''رباعیات'': یہ بھی مخلص کی فارسی رباعیات کا مجموعہ ہے اور اس کے اپنے ہاتھ کا تحریر کردہ ہے اور پنجاب یونیورسٹی میں اس کا ایک نسخہ موجود ہے۔

10- ''روزنامچہ احوال'': اس کے نام سے مخلص نے اپنے ایک خط میں اس کتاب کا تذکرہ کیا ہے۔ اس سے زیادہ اس کتاب کا حال کچھ نہیں ملتا۔

11- ''بیاض'': اس میں منتخب اشعار تحریر کئے گئے ہیں۔

12- پری خانہ: اس کا ایک قلمی نسخہ ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال لائبریری میں ہے۔ یہ مخلص کے ''مرقع تصویر'' کا دیباچہ ہے۔

13- ''مرقع تصویر'' 1144ء/1731ء میں مرتب ہوا۔

14- بدائع وقائع: یہ تاریخی کتاب ہے جو 287 اوراق پر مشتمل ہے۔ کچھ نے اس کا نام ''تذکرہ آنندرام مخلص'' بیان کیا جو غلط ہے۔ مصنف نے از خود اس کا نام بدائع وقائع بیان کیا ہے۔ اس میں مخلص نے تاریخی حالات کے علاوہ سماجی، تہذیبی اور ادبی پہلوؤں پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ یہ کتاب زیادہ تر محمد شاہ کے عہد کے حالات پر مشتمل ہے۔

# بدائع وقائع کی تقسیم اور اس کے مضامین

بدائع وقائع چار حصوں میں منقسم ہے:

1- فصل اول: تاریخ ہندوستان
2- فصل دوم: احوال سفر گڑھ مکتیسر
3- فصل سوم: سفر نامہ بن گڑھ
4- فصل چہارم: تاریخ ہندوستان معہ حالات صوبہ پنجاب

بدائع کی تیسری فصل سفر نامہ بن گڑھ کی اپنی جداگانہ حیثیت بھی ہے جیسا کہ ہم نے سفر نامہ بن گڑھ کے ایڈیشن کے شروع میں اس پر بحث کی ہے اور اسی طرح سے سفر گڑھ مکتیسر کی بھی جداگانہ حیثیت ہے۔ البتہ فصل چہارم کی ہرگز جداگانہ حیثیت نہیں ہے بلکہ وہ فصل اول کا ہی ایک حصہ ہے۔ ہر فصل کئی مضامین پر مشتمل ہے۔ اور بعض اوقات ہر مضمون میں کئی ذیلی سرخیاں بھی بن جاتی ہیں۔ فصل اول کے مضامین درج ذیل ہیں:

1- مصنف کے دماغ میں تاریخ نویسی کا خیال آنا
2- لالہ فتح سنگھ کی شادی کا حال
3- بھگونت کی گوشمالی کے لئے وزیرالممالک کی فوج کی روانگی
4- وزیرالممالک کی بادشاہ سے ملاقات
5- ایک عشقیہ داستان کا بیان
6- دربار دہلی کے حالات

7- بادشاہ محمد شاہ غازی کے بارے میں کچھ باتیں
8- مرہٹوں کے ساتھ وزیرالمما لک کی جنگ
9- بادشاہ کی وزیرالمما لک کے خیمے میں تشریف آوری
10- بندرابن کے دارالعشق کی سیر
11- مصاحب سنگھ کی پیدائش کے حالات
12- ہولی کے تہوار کے حالات
13- مخلص کی سیر و تفریح کے حالات
14- مرہٹوں کے ساتھ جنگ کے تفصیلی حالات:
(اس مضمون میں درج ذیل ضمنی سرخیاں ہیں)
i- ہوڈل کی جانب مرہٹوں سے جنگ
ii- دہلی پر مرہٹوں کی یورش
iii- مرہٹوں کی تباہی
iv- وزیرالمما لک کی اہلیت
v- وزیر کے لشکر کے حالات
15- مرزا محمد قلی کی ضیافت کے حالات
16- ایک ادبی مجلس کے حالات
17- ایک ناچ کی مجلس کا حال
18- 1151 ہجری میں ہندوستان کے سیاسی حالات:
(اس مضمون کی ذیلی سرخیاں یوں ہیں)
i- شاہ ایران کا ہندوستان پر حملہ
ii- لاہور میں جنگ
iii- والیٔ ایران کا خط
iv- پنجاب کے حالات
v- کرنال کے پاس جنگ کے حالات
vi- محمد شاہ بادشاہ کا شاہ ایران کے ساتھ جانا

vii- میر شرف الدین کے حالات

viii- پنجاب کی جانب محمد شاہ بادشاہ کی روانگی

ix- دربار کے حالات

x- نادر شاہ کے اخراجات کی تفصیل

xi- نادر شاہ کی شادی کے اخراجات کی تفصیل

xii- دریائے سندھ تک کے علاقے کا سلطنت ایران میں شامل کیا جانا

xiii- نقول شاہی فرامین

xiv- زمیندار خدایار خان کی سرزش

xv- حالات خدایار خان عباسی

xvi- بادشاہ کی فوج کی قندھار کی جانب حرکت

xvii- محمد صالح بیگ کی نظامت کے حالات

xviii- نواب زکریا خان کی نظامتِ پنجاب

xix- خزانہ شاہی کی لاہور روانگی

xx- نقول درباری خطوط

xxi- نادر شاہ کا محمد شاہ کو میوہ ارسال کرنا

xxii- تاریخ پنجاب

19- حالات سیر چھڑی

اس کے آگے دوسری فصل ہے جس میں گڑھ مکتیسر جو ہندوؤں کا تیرتھ ہے کے حالات ہیں۔ تیسری فصل میں روہیلوں کے خلاف جنگ کے حالات ہے اور اس میں ہندوستان کے معاشرتی حالات پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔ یہ فصل سفرنامہ بن گڑھ کے نام سے شائع ہو چکی ہے۔

چوتھی فصل پھر سے ہندوستان کی تاریخ پر مشتمل ہے جس میں زیادہ تر پنجاب کے حالات ہیں۔ اس کے نمایاں مضامین درج ذیل ہیں:

1- حیات اللہ خان کا لاہور پر تصرف

2- محمد نعیم خان کا بادشاہ کے پاس آنا
3- نادر شاہ کے قتل کے حالات اور احمد شاہ ابدالی کا عروج
4- حیات اللہ خان کی احمد شاہ ابدالی کے خلاف جنگ
5- کابل و پشاور سے ناصر خان کا فرار اور ہندوستان آمد
6- بادشاہی فوج کی پنجاب کی جانب روانگی
7- احمد شاہ ابدالی سے شاہی فوج کا تصادم
8- زاہد خان کے حالات
9- مخلص کا دیوان حافظ شیرازی سے فال نکالنا
10- احمد شاہ ابدالی کی تادیب کے لئے شہزادے کا تقرر
11- لاہور پر احمد شاہ ابدالی کا قبضہ
12- احمد شاہ ابدالی کی پیش قدمی
13- علی محمد روہیلہ کا سرہند سے فرار
14- ماچھی واڑہ کی جانب حملہ
15- حالات جنگ
16- وزیر الممالک کا شہادت پانا
17- راجہ ایسر سنگھ کا میدان سے فرار
18- افغانوں کی شکست کے حالات
19- تاریخی قطعات
20- شاہی لشکر کی واپسی
21- فقرات عبر
22- محمد شاہ بادشاہ کی وفات
23- احمد شاہ کی تخت نشینی

مضامین کا جائزہ لینے سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ بدائع وقائع ہندوستان کے محض چشم دید سیاسی حالات پر ہی مشتمل نہیں ہے بلکہ اس میں اس دور کے چشم دید سماجی و ثقافتی حالات بھی بیان کئے گئے ہیں کہ جس سے اس دور کو سمجھنے میں بہت مدد ملتی ہے۔

# بدائع وقائع کے نسخے اور نسخہ پنجاب یونیورسٹی کا حال

بدائع وقائع کا کامل نسخہ پنجاب یونیورسٹی لاہور میں ہے جو اورینٹل کالج پنجاب یونیورسٹی کے فاضل استاد سر محمد شفیع نے لاہور کے کشمیری پنڈتوں کے ایک علمی گھرانے سے خرید کر پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں داخل کیا تھا۔اس کے علاوہ اور کہیں اس کتاب کا کامل نسخہ نہیں ہے۔ایلیٹ اور اسٹوری نے بدائع وقائع کا جو نسخہ استعمال کیا وہ نواب ضیاء الدین خان رئیس لوہارو کی ملکیت تھا۔اس کے بارے میں میں کچھ نہیں کہہ سکتا کہ آیا وہ مکمل تھا یا نہیں کیونکہ نہ تو میں نے وہ خود دیکھا ہے اور نہ ہی اس کا کہیں حال مجھے مزید مل سکا ہے۔

البتہ بدائع کے بعض اجزاء باڈلین ، رام پور اور علی گڑھ میں موجود ہیں۔علی گڑھ کا نسخہ بدائع کی صرف تین فصول پر مبنی ہے۔

1- واقعہ ایست نادر
2- نسخہ سوانح احوال
3- احوال سیزدہ روزہ سفر گڑھ مکتیسر

پنجاب یونیورسٹی کا نسخہ بھی غالباً آنند رام مخلص کے اصل نسخے کی نقل ہے۔اس نسخے کی چاروں فصول کا رسم الخط ایک ہی شخص کا ہے البتہ چونکہ مختلف اوقات میں تحریر کی گئیں ہیں لہٰذا تحریر کا فرق بھی ظاہر ہوتا ہے۔اس نسخے کے ورق 192 ب پر اوپر کی عبارت کی جگہ درج ہے ”نقل از نسخہ لالہ آنند رام مخلص“۔جبکہ اسی نسخے کے ورق 227 ب پر درج ہے کہ ”این اجزای چند...... بخط فقیر آنند رام مخلص باتمام رسید۔“یوں معلوم ہوتا ہے کہ کاتب نے نسخے کو بعینہٖ نقل کیا ہے۔علی گڑھ کے نسخے میں بعض فاحش غلطیاں ہیں جس سے گمان یہ ہے کہ وہ بھی مخلص کی اپنی تحریر نہیں ہے کیونکہ

مخلص جیسا ذی علم مصنف ایسی غلطیاں نہیں کرسکتا۔

بہر حال پنجاب یونیورسٹی کا نسخہ آنند رام کے نسخے کی براہ راست نقل ہے۔اس میں اوراق ہیں۔شروع اور آخر میں کئی اوراق سادہ بھی چھوڑے گئے ہیں۔تقطیع 11 انچ x 7 انچ ہے۔ہر صفحے میں 15 سطور ہیں۔کتاب کی پہلی فصل رجب 1145ھ میں شروع ہوتی ہے اور اختتام 1161ھ کا ہے۔کتاب 1145ھ سے 1161ھ کے درمیان وقتاً فوقتاً تحریر کی گئی ہے۔ایک جگہ ساعت تحریر 14-ربیع الثانی 1152ھ اور دوسری جگہ پر 1159ھ دی گئی ہے۔یوں واقعات وقوع پذیر ہونے کے دوران یا فوراً بعد تحریر کیئے گئے ہیں۔

پنجاب یونیورسٹی کے نسخے میں اکثر جگہ املا کی اور گرائمر کی غلطیاں ہیں۔مخلص نے بعض جگہ پر گھسیٹ فارسی استعمال کی ہے یعنی بازاری فارسی کا استعمال کیا ہے۔

البتہ مخلص اپنی تحریر میں ہندی زبان کے الفاظ بھی کثرت سے استعمال کرتا ہے اور چونکہ ان کو فارسی رسم الخط میں تحریر کیا ہے تو ہم اسے اردو الفاظ بھی کہہ سکتے ہیں۔مگر منظر کشی کرنے میں مخلص نے اپنی ادیبانہ صلاحیت کا لوہا منوالیا ہے۔چونکہ وہ اپنے دور کا مشہور ادیب تھا لہٰذا وہ عکس بدائع وقائع میں بھی نظر آتا ہے۔اور اس سے فارسی زبان پر اس کے عبور کا اندازہ ہوتا ہے۔

## بدائع وقائع کی اہمیت

بدائع وقائع کئی حوالوں سے اہمیت کی حامل ہے۔ایک تو اس میں بہت سے اشارے ایسے ملتے ہیں کہ جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگرچہ دفتری زبان اس دور کی فارسی ہی تھی لیکن بادشاہ، امراء، دفتری ملازمین اور عوام سب آپس میں ہندی یا اردو زبان میں ہی بات کرتے تھے۔مخلص نے اس دور کے بہت سے جملے نقل کیئے ہیں۔ایک اور قابل ذکر بات اس دور کے رسوم ورواجات کا تذکرہ ہے جو اس وقت رائج تھے۔مخلص ان کی کیفیت تفصیل سے بیان کرتا ہے۔پھر مخلص نے اپنی ذات کے حوالے سے جو واقعات نقل کیئے ہیں اس میں خدا کے لئے خالص ہندی الفاظ کا استعمال نہیں کیا بلکہ فارسی اور عربی الفاظ ہی استعمال کیئے ہیں جس سے اس دور کے ہندوؤں کی آزاد خیالی کی عکاسی ہوتی ہے۔مخلص نے بدائع میں آیات شریف اور احادیث کا بھی حوالہ دیا ہے جس سے اس

دور کے عہدیداران (خواہ ہندو ہی کیوں نہ ہو) کی علمیت اور ہندوؤں و مسلمانوں کے درمیان ہم آہنگی کا احساس ہوتا ہے۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ چونکہ مخلص سرکاری عہدیدار تھا لہٰذا اس کی رسائی سرکاری دستاویزات تک آسانی سے تھی جیسا کہ اس کے اس کتاب میں سرکاری فرامین نقل کرنے سے بھی اندازہ ہوتا ہے اور اس کی مزید تصدیق اس کی دو کتب رقعات بے نظیر اور گلدستہ اسرار (یہ کتاب اب معدوم ہے) سے ہوتی ہے۔ پھر مخلص کی اس کتاب سے تاریخ ہند کے بعض متنازعہ پہلو حل کرنے میں مدد ملتی ہے۔ مثلاً ہندی افغان مورخین یہ تحریر کرتے ہیں کہ علی محمد روہیلہ کی دہلی میں نظر بندی کے بعد روہیلوں نے دہلی جا کر بادشاہ پر دباؤ ڈال کر علی محمد کو سرہند کا گورنر مقرر کرایا تھا۔ جبکہ ہندی مقامی مورخین یہ کہتے ہیں کہ بادشاہ نے وزیر قمرالدین کے کہنے پر علی محمد کو صاحب استعداد ہونے کی وجہ سے سرہند کا گورنر مقرر کیا تھا۔ مخلص ہمیں بتاتا ہے کہ وزیرالمما لک نے اس کی حالت پر رحم کھاتے ہوئے سرہند کا متصدی گر مقرر کیا تھا۔ اسی طرح سے کسی بھی مؤرخ نے علی محمد روہیلہ کی احمد شاہ ابدالی کے ساتھ سازش کا ذکر نہیں کیا۔ یہ بات صرف رستم علی بجنوری نے تحریر کی ہے۔ اب تک مورخین اس کی اس بات کو اہمیت نہیں دیتے تھے مگر اب مخلص بھی رستم کے اس بیان کی تصدیق کرتا نظر آتا ہے۔

چونکہ مخلص سرکاری عہدیدار تھا اور اکثر واقعات اس کے چشم دید ہیں لہٰذا اس نے جو تواریخ مختلف واقعات کی درج کی ہیں وہ زیادہ درست معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن یہ بات بھی مدنظر رکھنی چاہیئے کہ مخلص ہندوستان سے باہر کے واقعات کی جو تاریخیں بیان کرتا ہے ان کی صحت کی جانچ لازمی ہے۔

اب تک مورخین نے امراء اور بادشاہوں کے رعب و دبدبے کو تاریخ میں بڑی اہمیت دی ہے۔ اور ایک ایسا تاثر ہے کہ شاید بادشاہ تو بادشاہ، امراء بھی بہت سخت گیر اور ظالم تھے۔ اور عام آدمی کو بالکل آزادی نہ تھی خصوصاً تنخواہ دار ملازمین تو بہت کچلے ہوئے تھے۔ مخلص کی کتاب کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ ایسا کچھ نہیں تھا۔ کتاب کے شروع میں ہی مخلص ایک واقعہ درج کرتا ہے کہ جب ایک امیر نے اپنے ملازمین کو بوقت مصیبت گالی دے کر پکارا تو اس کے ملازمین نے اس کی بالکل مدد نہیں کی بلکہ دور سے ہی ترک ملازمت کا اعلان کر کے چلے گئے۔

مخلص نے جابجا اپنے اور دیگر شعراء کے اشعار درج کئے ہیں جس سے کتاب کی تاریخی

اہمیت کے ساتھ ساتھ اس کی ادبی اہمیت بھی واضح ہو جاتی ہے۔اور مخلص کی علمیت کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔

غرض کے کئی اور اہم باتیں آپ کو اس کتاب کے مطالعہ کے دوران ملیں گی کہ جن کی میں نے حواشی میں نشاندہی کی ہے۔

## مخلص اور مذہب

سفرنامے کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ اٹھارہویں صدی کا ہند کوئی مسلم ہندوستان یا ہندو ہندوستان نہیں تھا بلکہ صرف ''ہندوستان'' تھا۔اس دور میں ہندو مسلم کی وہ آویزش نہیں تھی جو آج کے دور میں نظر آتی ہے۔مخلص اس ضمن میں بڑی فراخ دلی کا مظاہرہ کرتا ہے۔اس کے ملازمین میں ہندو بھی ہیں اور مسلمان بھی ہیں۔اسی طرح اس کے دوست ہیں۔وہ اس بات کی بھی نشاندہی کرتا ہے کہ مسلم نوابین اور عہدہ داروں کے ہاں بھی ہندو مسلمان کی تفریق نہ ہے۔شہروں کے ذکر میں ایسا کوئی اشارہ نہیں ملتا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے الگ الگ محلے یا علاقے ہوں۔آج کے ترقی یافتہ دور کے انتہاپسندوں کو یہ بات مدنظر رکھنی چاہیئے کہ مخلص آج سے 250 سال قبل کے دور میں جس کو ہم غیر ترقی یافتہ دور کہتے ہیں، سنبھل کی مسجد کے بارے میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے بیانات کا تذکرہ کر کے اپنے جذبات کا یوں اظہار کرتا ہے کہ ''پہلے بھی عبادت گاہ تھی اور اب بھی عبادت گاہ ہے۔'' اس سے اس دور میں مذہبی ہم آہنگی کا اشارہ ملتا ہے۔مخلص کی بدائع وقائع سے اس دور کی روشن خیالی پر مزید روشنی پڑے گی۔غرض کہ اٹھارہویں صدی کے وسط کا ہندوستان آج کے ہندوستان سے کہیں زیادہ آزاد خیال ہے اور اس دور کا ہندوستان آج کے مؤرخوں کی مذہبی تشریحات کا ہرگز محتاج نہیں ہے۔اس حوالے سے ہندوستان اور پاکستان کے روشن خیال مؤرخوں اور مصنفوں کو حقیقی انداز میں کام کرنے کی ضرورت ہے۔

رب یسر　　　　بسم اللہ الرحمٰن الرحیم　　　　وتمم بالخیر

# فصل اوّل

اے خدا! کسی تماشبین کی طرح سے یہ عالمِ بہار تیری تعریف کرتا ہے کہ تو نے عقول عشرہ (1) کے جواہر کو اس خوبصورت قطعہ ارض میں شگوفے کی مانند بکھیر دیا ہے ورنہ میرا ہاتھ اور یہ بے برگ و بے نوا قلم اس لائق کہاں ہے (کہ ان کا بیان کر سکے)۔ لہٰذا اس عندلیب (2) نے عاجزی کے ساتھ سجدہ کرنے پر کہ جو اس کے لئے مناسب و موزوں ہے اکتفا کر لیا ہے اور اس طرح سے اپنی مراد کے اس چمنستان میں نغمہ سرا ہے۔ ایک دن موسم بہار میں (یہ) فقیر آنند رام مخلص گوشۂ تنہائی کہ جو دردسر سے بیزار بے دماغوں کے لئے ایک عجیب طرح کی جنت ہوتی ہے (3) بیٹھا ہوا تھا، اور ان دو مصرعوں کے تقاضے کے عین مطابق جو کہ مرزا صائب (4) نے بہار کے بارے میں کہتے ہیں کہ:

بلبل سحر گل ندید زیر بال را (5)

اپنا سر گریبان کی جانب جھکائے اس دنیا کے بارے سوچ رہا تھا کہ دل میں گزرا کہ سابق اساتذہ کہ جنہوں نے علمِ تاریخ (6) کی بنیاد ڈالی ہے انہوں نے اپنے حالات تحریر نہ کرتے ہوئے دیگر لوگوں کے حالات زندگی تحریر کئے ہیں۔ اگر (یہ) فقیر اپنے حالات کو زیرِ قلم لائے تو یہ چیز لطف سے خالی نہ ہوگی۔ بلکہ اربابِ حل وعقد جو کہ نشہ میں مست ہیں ان کے خوش حال دلوں کے لئے تفریح کا باعث ہوگی۔ اور اسی وجہ سے اس بنفشہ رقم کے قلم کو ان چند بکھرے ہوئے اوراق پر تحریر کرنے کے استعمال میں لے آیا ہوں۔ اور جب یہ پورا ہوتا دکھائی دیا تو اس کو "بدائع وقائع" (7) کے نام سے موسوم کیا۔ مصنف عرض کرتا ہے:

گر دلت را ای جوان دردمند
خار خار مشرب زندانه است
زین پریشان نسخه مگذر سرسری
سرگذشت مخلص دیوانه است
خوشنوائی عندلیب قلم از رنگین بیانی برگ گل در منقار
در چمنستان نگارش بعضی سوانح بر سبیل یادگار (8)

ماہ رجب 1145 ہجری (9) کی پہلی دہائی میں ان دنوں جبکہ حضرت ظل اللہ محمد شاہ بادشاہ غازی، (10) اللہ تعالیٰ اس کی حکومت ہمیشہ قائم رکھے اور اس کو دارالخلافہ (11) شاہجہان آباد (12) میں سلطان بنائے رکھے (13) اور اللہ تعالیٰ اس کو تمام آفات سے محفوظ رکھے تشریف فرما تھے تو نواب صاحب وزیر الممالک اعتمادالدولہ چین بہادر نصرت جنگ نے (14) جوان کے شامل حال تھے آسمان کے تمام کناروں کو مہکتے ہوئے پھولوں سے بھرے باغ کے رنگ سے اور امیدوں کے دامن کو اپنی دولت کے فیض سے ماہ نیسان (15) کی بارش کی طرح سے موتیوں سے مالا مال کر رہے تھے سیر و شکار کی غرض سے مسعود آباد (16) کی جانب (اپنی) قیمتی توجہ فرمائی کہ جو (جاگیر میں) بندگان عالی جناب کو عطا کی گئی ہے اور چہل اب (17) کے ساتھ ہے۔

راقم حروف کہ جس نے کبھی بھی حضور ہمگی سرور (18) کی جانب سے ناامیدی اپنے حق میں نہیں دیکھی تھی بھی ان فیض انتساب (19) کے ہم رکاب تھا۔ ہوا اس قدر سرد تھی کہ ابھی تک کہ جب اس دل پسند واقعہ کو تحریر کر رہا ہوں تو میرا دل لالہ نسیم (20) کی طرح لرز جاتا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ ہرن کی آنکھ کی مانند اس چینی کی دوات میں موجود مریک جم جائے۔

فصل سرما شد کہ دیگر دستہا افتد ز کار
ہمچو ایام خزان برگ ریزان چنار
از کمر تا دست میکردد جدا افگندہ پوست
ہر کرا بینی میانش مینماید بہلہ دار

بسکہ اکنون شیوہ موئینہ پوشی (21) عام شد
حسن صاحب ریش لش(؟) از سادہ دارد اعتبار
جای کرم از بسکہ مطلوبست در فصل حنین (22)
برنخیزد دود از آتش چو زلف از روی یار (23)

کوکنار خانے (24) کے امیر زادوں کا سردار محمد خان دیوانہ (25) (بھی اس سفر میں ساتھ تھا) کہ جس کے مزاج کی شگفتگی خوبصورتی کی دنیا میں ایک چمن (26) ہے اور جو بیس سال سے میری تنہائی کا ساتھی ہے۔ (27) وہ ایک آزاد (منش) آدمی ہے اور محبت کرنے والوں کے سردار کی مانند ہے۔ اور (وہ) دنیا سے اور جو کچھ اس (دنیا) میں ہے اس سے لالہ (28) کی مانند (قطع تعلق کر کے محض) افیون پر قناعت کرتا ہے۔ جب کبھی بھی اسے افیون نصیب ہو جاتی ہے تو وہ اپنے وقت کا بادشاہ بن جاتا ہے اور اس کا رتبہ خسرو (29) سے بھی بلند ہو جاتا ہے۔ (خدا کرے کہ) وہ سلامت رہے کیونکہ اگر اس سفر میں وہ میرا ساتھی نہ ہوتا تو میں پہاڑوں اور صحرا میں بھٹک کر اتنا ضائع ہوتا کہ زندگی دشوار ہو جاتی۔ یہ کیا سہو القلم ہے کہ ''کن فیکون'' (30) کے نگار خانے (31) کے نقشبندان (32) اس سے شعور عادت حاصل کر کے رنگین خیال لطیفہ بازوں کی صحبت سجا لیتے ہیں۔ اور اس چیز کا محض یہ فقیر ہی معتقد نہیں ہے بلکہ ہر کوئی کہ جو نشہ کے سرخوشوں کے جرگے (33) میں سے اس کا قصد کرے گا وہ اس بات سے آگاہ ہے کہ حاصل زندگی اس بات سے عبارت ہے کہ زبان نہیں کھولنی چاہیے۔ میرزا صائب علیہ الرحمتہ جو اس فن میں اس باغ کے قافلے کے آگے چلنے والے، گفتگو میں رنگین مزاج کے حامل اور مجتہدوں کے گروہ کے سردار ہیں فرماتے ہیں:۔

سر بہم آوردہ دیدم برگہائے غنچہ را (34)

اچانک دوستوں کی (یہ) بات یاد آ گئی۔ ان پریشان باتوں پر اور آگے کہاں تک جاؤں۔ اصل مدعے پر آتا ہوں۔

جس روز مسعود آباد سے آگے کوچ کیا گیا تو میں اور میرے دوست محمد جان نے عمداً صحیح

راستہ چھوڑ کر صحرا کا راستہ پکڑ لیا اور سبزہ زار کا نظارہ کرتے ہوئے ایک ایسے قطعہ ارضی پر پہنچ گئے کہ جہاں پر ہم نے سرسوں (35) دیکھی۔ سرسوں کی تعریف:

نیارم کنفتش را کہ تانظر میر سید
یک قلم صفحہ زمین مطلا محسوس میگردید
گوئی سنگہائے پریدہ عشاق بود یکجا خرمن کردیدہ
یا زر ھائے قارون (36) از تہ خاک بیرون جوشیدہ
از شعاع آفتاب بمرتبہ افروختگی رنگش بود
کہ سر تا سر از دور یک ورق طلا مینمود
از براقی ھا ہر قبہ گلجوش
معشوقی بود بادلہ پوش
گلبرگہا برنگ نرگس زار کارخانہ گہر ما تراشی
شاخہا چون قلم جدول معروف طلا پاشی
خدان کشمیر (37) کہ رعنائش است مشہور
اگر آن جا سر نکردہ چہ دور
ہر شاخ این چشم و چراغ دود مان گلزار
زنجیر طلای است برای سودائیان بہار
ہمگی این رعنایان دل نواز
حریف بسنتی پوش جوانان ہولی باز (38)
گلکردہ شاخہا مانا بشمع افروختہ در لگن زر
گلبرگہا مشابہہ بہ پروانھای آتش افتادہ ببال و پر
چمن اگر بآبیاری ابر بہاری فیض از رنگ و بو بردہ
این قطعہ بہشت برنگ گلشن تصویر از طلای محلول آب خوردہ (39)

ان نشاط انگیز پھولوں سے ہندوستان کی ساری زمین زرخیز ہے۔ میں نے محمد جان صاحب

سے کہا کہ اے دوست! کیا پریشان سا چل رہا ہے۔ یہ بسنتی موسم کی ''بقا'' (40) نہیں ہے۔
اپنی آنکھیں کھول یعنی مصرع

بہار دامنِ دل می کشد کہ جا انجا است (41)

آ جا'' تا کہ کچھ گھڑی کھیت کے کنارے بیٹھیں اور کارخانہ قدرت میں اس باریک کام کرنے والوں کی رنگ آمیزی کا نظارہ کریں۔'' اس نے کہا کہ ''خوش رہ کہ ہم اپنی کمریں کھول لیں اور تکیہ لگا کر بیٹھ جائیں۔ میرا دل جو ہمیشہ خوش رہتا ہے وہ اب اس مرتبہ افیون کی محبت کے استعمال سے دماغ درست کرنے لگا ہے۔'' اور میں جوان نشہ آور اشیاء سے بالکل میل نہیں رکھتا (42) نے کہا کہ قہوہ (43) لے آؤ تا کہ نہادِ غم سے نکلنے والا دھواں باہر نکالیں۔ اگر جام میں شراب نہیں ہے تو میرے پیالے میں شراب کی جگہ قہوہ کسی لالہ کے پھول کی طرح ہے۔ غرض کہ کسی بھی طرح سے دردمندوں کے حلقے سے باہر نہیں رہا ہوں۔ اگر ساغر و شراب کے گرد اکٹھے ہونے والے دوستوں کے درمیان میں پیالے میں قہوہ ڈال لیتا ہوں تو (اس سے مراد یہ نہیں ہے کہ میں پرہیزگار ہوں) میں زاہد نہیں ہوں کہ نشئی اشیاء کے عدم ارتکاب کو ظاہر کروں کہ جو تورع اور پرہیز کا ثبوت ہوتے ہیں۔ میں اپنی وضع پر ثابت قدم رہنے سے خوش ہوں۔ اسی طرح سے اس وقت دل کی کلیاں کھلنے سے چند رباعیاں جو اس وقت سرسوں کی تعریف میں دل میں آ گئیں وہ محمد جان صاحب دیوانہ کی رباعی کے ساتھ بر سبیل یادگار ہو کر اس قلم سے تحریر کی جاتی ہیں۔
مصنف عرض کرتا ہے کہ:

کِشت سرشف کہ راحت افزا باشد
در موسم خود باب تماشا باشد
بی شبہہ بود بچشم اہل معنی
چون قطعہ ملا گر مطلا باشد
این زرد کلی چند کہ جانند ھمہ
باغ و گلزار و بوستانند ھمہ
ہر یک ز طرب چیدہ بریکی برخویش
گوئی تو کہ شاخ زعفرانند ھمہ (44)

مصنف عرض کرتا ہے:

این قطعہ سرشفی کہ از جوش بہار
امسال دکر شگفتہ برہبات یار
از پرتو مہر است برنگی بَرّاق
کز گرمی بادہ حسن لیموئی یار (45)

مصنف عرض کرتا ہے کہ:

سرشف کہ چو زعفران طرب زاں بارد
در فصل بہار گل چو برمی آرد
مخلص نتوان ز سیر او غافل بود
کاین مشہد پروانہ زیارت دارد (46)

مصنف عرض کرتا ہے کہ:

کشت سرشف کہ زعفران زار بود
محسور بہار و رشک گلزار بود
این قطعہ ز گلہائے بسنتی مخلص
تا کار کند نظر طلا کار بود (47)

مصنف عرض کرتا ہے کہ:

سرشف کہ بہار راحت افزا دارد
از بسکہ شگفتہ است تماشا دارد
مخلص نبود ہیچ باغی در شہر
این یاسمین زرد کہ صحرا دارد
سرشف کہ ز سیر او دل مدہوش است
تاحد نگاہ میرسد گلجوش است
از سرتاپا بہ بزم ہولی ماند
ہر پتہ ز بسکہ زعفرانی پوش است (48)

مصنف عرض کرتا ہے کہ:

کشت سرشف کہ جلوہ دارد ینظر
رعنای او راست بہاری دیگر
باشد ہر پتہ از نسبتی گلہا
معشوقی طرہ مقیش برسر (49)

محمد جان دیوانہ کی رباعی (یوں ہے کہ):

کشت سرشف کہ باشد از جوش بہار
گلگل بشگفتہ صد تما شا در مار
ہر پتہ او جلوہ نماید از دور
معشوق ببر کردہ لباس از تار (50)

حاصل گفتگو یہ ہے کہ چند لمحات خوشی میں گزر گئے جو کچھ بھی دل میں آیا وہ دنیا کا غم اور دیگر امور تھے اور وہ شئے کہ جو دل کے آس پاس بھی نہ پھٹکی وہ اس کا اندیشہ تھا اور چونکہ کل کافی مسافت طے کرنی تھی اور سورج بھی غروب ہونے والا تھا لہٰذا خوشی کی اس محفل کو ہم نے ختم کیا اور رات کے پہلے پہر کے تقریباً ختم ہونے کے قریب ہم لشکر میں پہنچ گئے۔ لوگوں کو چوپایوں کی گھاس دانے اور اپنے امور نمٹانے کی فکر تھی (اس کے علاوہ) نیند بھی آ رہی تھی کہ اس افیونی دیوانہ نے کہا کہ اے دوستوں مجھے حلوائی کی ایک ایسی دوکان بتاؤ جہاں پر چھوارے اور دودھ مل جائے۔ (51) میں نے کہا کہ ''یہ (اشیاء) طلب کرنے کا بڑا مشکل وقت ہے۔ اس صورت میں کہ زقوم (52) کے زہر کی تلخی دور کرنا مذکور خاطر ہے اور دودھ و چھوارہ دستیاب نہ بھی ہو تو مربا (53) حاضر ہے۔'' میں نے دیکھا کہ (دیوانہ صاحب) خفا ہیں اور چپکے چپکے کہتے ہیں کہ ''نادر و نایاب مٹھائیاں اور چھوارے کوئی انسان نہیں ہیں کہ حاصل نہیں کئے جا سکیں۔ اگر تمہیں ان چند قلفچی ناکارہ (54) کا دل رکھنا منظور ہے کہ جنہیں انفاس بیچارہ (55) کہتے ہیں تو میں خود بازار چلا جاؤں گا۔'' میں نے اپنے نوکروں سے کہا کہ ''پاگل مزاج بابا سے واسطہ پڑ گیا ہے اگر تم ہماری خواہش کو منظور کر لو تو ہر جگہ جو تم کو معلوم ہو اور ہر طریقہ کہ جو تمہاری استعداد میں ہو اس طریقے سے شیر و خرما لے آؤ۔ ورنہ ساری

زندگی دوستوں کے طعن وتشنیع بھرے تیر کھانے پڑیں گے۔" بیچارے چند ملازم کے جو ابھی ابھی
میسر ہوئے تھے اور پریشان وحواس باختہ تھے اس حالت میں کہ بادلوں سے تھوڑی تھوڑی بوندا
باندی ہو رہی تھی اور رات ہرنوں کی آنکھ کی مانند بہت سیاہ تھی بھاگ کر بازار گئے اور بڑی تکلیف
ورتلاش بسیار کے بعد (شیر وخرما) لے آئے۔ میرا یہ پاگل بابا کہ جس نے شیر کو قرص (56) سمجھ
کراس کے انتظار میں اپنی آنکھیں سفید کرلیں تھیں اور اس طرح سے ہلتا تھا کہ جیسے گنا (57) قدم
قدم پر بلند تر ہوتا جاتا ہے اور خوشی کی زیادتی سے اپنے لباس میں نہیں سما تا تھا۔ قریب تھا کہ لباس
ہی پھاڑ دیتا اور وہاں پر موجود ہر شخص یہ خیال کرتا کہ (اس کی) قمیص اس پر چھوٹی پڑ گئی ہے، اس
نے دودھ کا پیالہ پکڑ لیا اور صاف کر ڈالا۔ جو باقی بچا اس کا دھیان رکھا کہ خاص وقت پر یعنی رات
کے آخر پہر میں پورا صاف کر لے گا۔ جب آدھی رات کو ہم عشائیے جو کہ کھچڑی (58) اور دو
پیازہ پر مشتمل تھا سے فارغ ہو کر ہاتھ میں ہاتھ ڈال کر چلے اور سونے کے مختصر خیمے میں آ گئے جو
ارغوانی شراب کے رنگ سے مشابہ شاہی سقرلاط (59) سے سجایا گیا تھا۔ میرے مرزا جی اپنے
سامنے شراب سے بھرا پیالہ لئے نمدے (60) پر تکیہ لگائے بیٹھ گئے اور چلم میں انگیٹھی کی آگ ختم
ہونے لگی تھی۔ اور یوں لگتا تھا کہ جیسے اونگھ رہے ہوں۔ مصرع:

ناچار به بین گی رود افیونی (61)

اسی دوران میرے فرزند عزیز تر از جان، میرے مہربان رائے کرپا رام صاحب، سلمہ
الرحمٰن (62) اور میرے جگر گوشہ اور میری زندگی کا حاصل لالہ فتح سنگھ صاحب (63)، اس کی عمر
دراز ہو، جو دونوں میرے آگے زانوئے ادب تہہ کئے کتاب کے مطالعہ میں غرق تھے اٹھے اور میں
نہیں جانتا کہ شوخیٔ طبیعت کی وجہ سے یا پھر غلطی سے میرے بیٹوں میں سے ایک کا پیر پیالے پر
لگ گیا اور شراب نمدے پر گر گئی۔ دیوانہ جو ہوشیار ہو گیا تھا اس نے ایک عجیب ہنگامہ کھڑا کر دیا۔
میں نے کہا کہ اے دیوانے! یہ شراب نہیں ہے کہ نمدے کو گیلا کر دے۔ بلکہ یہ دودھ ہے۔ جلدی
سے نمدے کے سرے کو ہاتھ سے مضبوطی سے پکڑ اور پی جا کیونکہ سورج نکلنے میں کافی دیر
ہے۔ (64) دیوانہ اپنے فرض سے آگاہ ہو گیا (بولا) کہ "اے خدا! سلامت رکھ۔ ایسا ہی نظر آتا
ہے۔" اور پھر وہ سارے کا سارا (دودھ) کہ جو ایک سیر سے بھی زائد ہو گا بڑی خوش دلی سے تین
گھونٹ میں پی گیا۔ میں نے کہا کہ تو نے دودھ کو میرے ولایتی نمدے کے کنارے سے پکڑ کر

یوں خوشدلی سے پی کر ایک نئی ترکیب بتلائی ہے۔ یہ تدبیر دل کو اچھی لگی ہے۔'' کہنے لگا کہ عجیب دوستی ہے۔ تم کو اس پرانے نمدے کی فکر لگی ہوئی ہے اور مجھے اس نایاب دودھ کے بہہ جانے کی وجہ سے اپنے نصیب سے شکایت ہے۔

## پانی کی دنیا کی سیر کا تحریری حال کہ جس کا راقم حروف کو اتفاق ہوا

مذکورہ ماہ کی چھبیس تاریخ (65) کو موسم بہار کی رنگ آمیزی اور سبزہ زار کی مینا کاری (66) جو بہت صاف ستھری تھی نے اس بات کی خواہش پیدا کر دی کہ سیر کرنی چاہئے۔ اس بناء پر ایک ایسی کشتی پر میں اپنے نیک بخت بیٹوں اور دل سے تعلق رکھنے والے لالہ کے پھولوں کہ جن سے مراد دردمند دوست ہیں کے ساتھ سوار ہو گیا کہ جس پر نقش و نگار کئے گئے تھے اور یہ کشتی کسی بیاضِ غزل (67) کی مانند تھی۔ یوں (ہمیں) ''چہل آب'' (68) کی سیر کرنے کا اتفاق ہوا پانی کی موجیں (پانی کے اندر کے) سبزے کی وجہ سے پستے (69) اور زمرد کے رنگ کی نظر آ رہی تھیں۔ ان (موجوں) سے پانی کی سطح بڑھتی جا رہی تھی۔ پانی کے قطرے سبزے میں اضافے کی وجہ سے چمکدار ہو رہے تھے اور زمرد سے بنے ہوئے بتوں کے گریبانوں کی گھنڈی پکڑے جھگڑے میں مصروف تھے۔ (70) پرندوں کے عکس میں ان کے بال اور پر بہت خوبصورت نظر آتے تھے۔ (71) پانی کی سطح بادل کے ٹکڑے کے رنگ کی حامل ہو گئی تھی۔ (72) سرخابیاں (73) اپنے بال و پر کھولے تماشائیوں کو شراب کی بطخ جیسی صراحیوں کی یاد دلاتی تھیں۔ شکاری حضرات مرغابی (74) کے شکار میں لگے ہوئے تھے۔ مختصراً یہ کہ سارا دن خوشی و سکون کے ساتھ گذرا اور شام کے وقت خیموں کی جانب کہ جو اس جگہ سے ایک کروہ رسمی (75) کے فاصلے پر کھڑے ہوں گے لوٹ گئے۔ چونکہ نشے کی وجہ سے سر چکرا رہا تھا لہٰذا طبیعت آرام کی متقاضی تھی اور سونے کے خیمے میں نیند کے بستر پر لمبے پڑ گئے۔ اسی دوران حالانکہ ہوا میرے شعر کی طرح سے بالکل صاف ستھری تھی لیکن اچانک کالے بادل کا ایک ٹکڑا جو کہ دل جلے لوگوں کی آہ کے دھوئیں کی مانند تھا آ گیا اور کاغذی آسمان سے پانی برسنا شروع ہو گیا اور جدول طلائی کھینچ دیا۔ (76) اور سرسبزگی و شادابی نے آبیاری کے بعد سنہری نہر کو سیراب کر دیا۔ لیلیٰ (77) نے سرمہ لگانے کے انداز سے اپنی آنکھوں میں زر سرخ کی سلائی پھیر لی۔ معشوق نے سرپیچ (78) کو چمکا کر اپنے سر پر باندھ

لیا۔ ایک شمع فانوس طاؤسی (79) قمیص میں جل اٹھی اور گردن پر سنہری لکیر کھینچ دی۔ جیسا کہ نانک پرست ہندیوں (80) نے یہ بات ایجاد کی تھی کہ زنار (81) کی جگہ سنہری زنجیر گردن پر لگا۔تے تھے۔ (82) بارش میں پہننے والا اونی نیلگوں لباس قورفرنگی (83) سارے کا سارا سلا ہوا تھا اور مخملی شامیانے پر جھالر (84) لگے ہوئے تھے۔ میں نے وہاں سے اپنے یکتا و مخلص دوست کہ جس سے مراد محمد جان دیوانہ ہے سے کہا کہ اے دوست:

برق چشمک زن ز طرف کوہسار میرسد
گر نباشد بادہ افیونی کہ باران میرسد (85)

ابھی یہ بیت زبان پر ہی تھا اور اس کی تاویل و توجیہ ہو ہی رہی تھی کہ بارش شروع ہو گئی۔ اور لشکر میں گھوڑوں اور آدمیوں کے شور سے ایک عجیب غلغلہ شروع ہو گیا۔ ایک کہنے لگا کہ ہاں! کیل اور میخکوب (86) خیمے کی رسی میں سے نکل گئی ہے اور دوسرا بولا کہ ساری چیزیں اور سامان گیلے ہو گئے ہیں۔ مصرع:

یاران خبر بگیرد نازل دگر بلا شد (87)

گھوڑے رسیاں توڑ کر بھاگ نکلے اور کوچوان ان کی فکر چھوڑ کر اپنی دُمیں دبا کر دوڑے۔ فرش بچھانے والے ملازمین نے بہت غفلت دکھائی کہ خود جان بوجھ کر سوتے رہے کہ اگر حضرت آقا کو ہماری قدر ہوتی تو دہلی میں ہی (قدر) کر لیتے۔ باورچیوں نے نمک حلالی کی کہ اس بات پر کہ شہر میں ہمیشہ روزمرہ کے کھانے پکانے پر ہم سے خوب حساب لیا جاتا ہے لہٰذا لشکر میں خداوند نعمت (88) کا شوربہ خوب پتلا کر کے پکایا۔ کہاروں نے اس بات پر کہ اگر آقا کے ملازمین صاحبِ وقار و وزن ہوتے (89) تو پالکی کے کہاروں میں سے دو افراد کیونکر برطرف کئے جاتے۔ مشعل برداروں نے اس بات پر کہ اگر میاں سرِ پہر تیل کم نہ کرتا تو اب دن ڈوبے اندھیر کیوں پڑتا۔ (90) بندگان خداوند (91) شور کرنے لگے کہ سردی ٹھنڈے دھوئیں کی طرح پڑ رہی ہے۔ اگر لحاف ہی مردہ بادل کی طرح پانی سے گیلا ہو گیا ہے تو رضائی کا کیا حال ہو گا۔ بے درد لوگوں کی زبان پر یہ بات آ گئی کہ اس کی کیا بات ہے۔ اس جگہ (چلو) وہاں آگ ہے یا غیر لوگ

ہیں۔(A-91)بغیر حکم کے یہ بھی نہیں ہوسکتا تھا کہ (اندر چلے جائیں کیونکہ وہاں پر) عورتیں اکیلی ہیں۔میاں(92) نے فریاد کی کہ "ارے کوئی قرمساق(93) ہے" پاجیوں(94) نے جواب دیا کہ "صاحب اپنی نوکری رکھو، خدا رزّاق ہے۔"(95) میں نے جو سونے کے خیمے میں بیٹھا یہ سارا تماشا دیکھ رہا تھا جب یہ باتیں سنیں تو بے اختیار ہنستے ہنستے لوٹ پوٹ ہوگیا۔اتنے میں شور اٹھا تو میں نے پوچھا کہ کوئی دیکھو کہ یہ کیا شور بلند ہورہا ہے۔ایک شخص آ کر بولا کہ دیوان خانے(96) کا بڑا خیمہ(97) گر پڑا ہے اور یہ فریاد خیمے میں بیٹھے لوگوں کی ہے کہ آسمان سر پر اٹھالیا۔توشک خانے(98) کا سارا سامان مکمل طور پر گیلا ہوگیا ہے۔میں نے کہا کہ اگر گیلا ہوگیا ہے تو کیا ہوا۔ اسی طرح تو پھول کی پتی سرخ ہوتی ہے۔میں نے دوستوں اور ساتھیوں سے کہا کہ کیا خبر ہے۔ بولے کہ دُعا کررہے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس زندگی سے تو مرجانا بہتر ہے۔میں بیتاب ہوکر ایسے اپنی جگہ سے اٹھا کہ جیسے سپند(99) آتش سے اٹھ جاتا ہے اور دوڑ نکلا۔اور اسی وقت ان کے پاس جا پہنچا۔میں نے دیکھا کہ کچھ بیچارے خیمے کے نیچے خراب حالت میں پڑے ہیں اور بلبلوں کی مانند آہ و بکاہ کررہے ہیں۔میں نے کہا کہ اے دوستوں عرصے تک شہر میں بے لگام (گھوڑے کی طرح سے) کھاتے پیتے رہے ہیں......(100)

کہنے لگے کہ خوش طبیعتی کا یہ کیا موقع ہے۔ان کو بتاؤ کہ کل صبح کوچ ہے یا ٹھہراؤ ہے۔میں نے کہا کہ ابھی اس بات کا محل وقوع نہیں ہے کیونکہ ابھی تو دہلی کا دروازہ بہت دور ہے۔(101) میں نے نوکروں سے کہا کہ دوستوں اگرچہ یہ بہت تکلیف دہ کام ہوگا لیکن اگر خیمہ کھڑا کرنے کی کوشش کی جائے تو کھڑا ہوسکتا ہے۔گویا کہ گرے ہوئے کو خاک ذلت سے اوپر اٹھانا ہے۔خدا ان کو جزائے خیر دے کہ انہوں نے کناروں کو بیچ میں سے پکڑ کر رسیوں اور کیلوں پر اٹھادیا۔اور دیوان خانے کے بڑے خیمے کو کھڑا کردیا یہاں تک کہ اس بارش میں دوستوں کو ضروری اشیاء بھی فراہم کردی گئیں۔اور میرا دل کہ جوان کے حواس باختہ ہوجانے سے دستہ سنبل(102) سے زیادہ پریشان ہوگیا تھا اسے سکون میسر ہوگیا۔دوسرے روز ستائیس تاریخ بروز پنجشنبہ (103) کو جو کچھ میرے پاس تھا اسی کے ساتھ جناب خداوند دولت ونعمت سے(104) رخصتی حاصل کرلی اور شہر جو اس جگہ سے پچیس کروہ(105) کی مسافت پر تھا کا ارادہ کرلیا۔توشک خانہ اور سونے کا بستر وغیرہ جو کچھ بھی لوازمات تھے پہلے ہی روانہ کردیئے تھے،عین سواری کے وقت پھر سے اتنی شدت سے

بارش ہوئی کہ سب کچھ گیلا ہو گیا۔ اگر چہ شہر کا دروازہ پکا تھا لیکن بحکم عرفت ربی بفسخ العزائم(106) (ارادہ) موقوف کرنا پڑا۔ ستائیس تاریخ بروز جمعہ (107) مطلع ہوا صاف تھا اور سورج کو جو مسکینوں کا لباس ہے، لشکر کے فریاد کرنے والوں (کی فریاد پر) وہاں آن پہنچا۔ میں جو شہر کے دوستوں کی ملاقات کے اشتیاق میں ساری رات سو نہ سکا تھا اپنی جگہ سے اٹھا اور ہاتھ دھو کر کوچ کیا۔ حالانکہ راستے میں کھانا کھانے کے لئے دو تین گھڑی کے لئے رکا ہوں گا اور رات کے ربع اول کے ختم ہونے کے قریب حویلی پہنچ کر دوستوں کا دیدار کر کے بہت خوشی حاصل کی۔

## اس خوش نصیب قلم سے نور چشم کامگار کی شادی کی تقریب کے حالات لکھنے پر توجہ کرنا

انتیس تاریخ (108) کو حالانکہ مطلع ہوا صاف نہیں تھا مگر ماہ شعبان (109) کا ہلال (110) بادل کے ایک کونے سے معشوقانہ انداز میں نظر آ گیا۔ نور چشم لالہ فتح سنگھ کی شادی کے کندورے (111) سے فارغ ہو کر کہ جو اس وقت سے چار ماہ قبل تقسیم کیا گیا تھا، اس عمل و فعل سے اس کارخانہ قید سے آزاد ہو گیا۔ کندروہ جو عجمی کاف سے ہوتا ہے اس سے مراد وہ ٹکیہ ہے کہ خالص سفید شکر سے تیار شدہ اس کا ہر ٹکڑا آدھے سیر وزن پر تیار (ہوتا ہے اور یوں کئی) ٹکیائیں بنائی جاتی ہیں اور معطر کرنے کی غرض سے مشک (112) اور (عرق) گلاب (113) اس کے خمیر مایہ (114) میں ڈال دیتے ہیں۔ راقم حروف نے اس سلسلے میں بہت عجیب کام کیا تھا یعنی ہر ٹکڑے کو طلا و نقرہ کے ورق (115) میں لپیٹ کر اس کی رونق بڑھالی تھی۔ طلا کی رنگت سورج کی (رنگت کی) سی تھی اور نقرہ تو دو ہفتے کے چاند (116) کی طرح سے تھا۔ بے شک و بلا مبالغہ ہر ٹکڑا چمکتا ہوا اور براق (117) تھا کہ معشوقوں کے ہونٹ سرخ معلوم ہونے کا دھوکہ ہونے لگا۔ مختصراً یہ کہ:

باتفاق ہندی منجمان ژرف نگاہ
واختر شناساں از حرکات فلکی آگاہ
کہ عبارتست از اھل تقویم
و اشارتست بارباب تنجیم (118)

ماہ پھاگن کی تئیس تاریخ (119) تئیس گھڑی اور اکتیس پل ختم ہونے کے بعد، جو کہ اہل فارس کے حساب سے 15 رمضان المبارک 1145ھ (120) اور ماہ اسفند یار کی بارہ تاریخ (121) ہوتی ہے، کا وقت نور چشم کامگار لالہ فتح سنگھ صاحب، اس کی عمر لمبی ہو، کی بابرکت شادی کے لئے مبارک گھڑی طے پایا۔ اور پھر باقاعدہ طور پر جیسا کہ رواج ہے کہ دوم شعبان المعظم (122) کو شہر بھر کے برہمنوں کی ضیافت کا اہتمام کیا گیا۔ اسے اہل ہند "برہمہ سموح" (123) کہتے ہیں۔ اس ہی دوران بسنت (124) کی آمد آمد کا شور بلند ہوا کہ جو ہندوستان میں نوروز (125) بھی کہلاتی ہے اور گلستان کے پھولوں کے کھلنے کا باعث اور بہار کی شروعات کا اعلان اور گلزار کی رعنائی کی خوشخبری ہوتی ہے۔ اب شہر میں خوش نشینوں (126) نے ایک دوسرے کو تہنیت اور مبارکباد پیش کی۔ شاہجہان آباد کے حریر پوش جوانوں کو معطر پھولوں سے اور خوبصورت شگوفوں سے سجائی گئی خلعت دی گئی۔ مذکورہ مہینے کی تین تاریخ (127) کو رشتہ داروں کی جانب سے دو جوڑے خلعت مروارید زنانہ (128) اور ایک جوڑا خلعت مردانہ کہ جس کے حاشیے اور جھالر پر بیل لگی تھی اور پورے لباس پر جڑاؤ (129) کا کام ہوا تھا اور (ایک) جیغہ مرصع (130) تھا کہ جس میں زمرد سجایا گیا تھا اور (ایک) گھوڑا معہ ساز نقرہ کے اور چار لباس زرباف (131) کے کہ جس پر طلائی کام تھا اور پانچ سو ایک روپیہ نقد کہ ان سب چیزوں کا ہندی زبان میں نام "لگن" (132) ہے، دیئے گئے جس سے دل کو بہت مسرت ہوئی۔ دستور و رواج کے مطابق دور و نزدیک کے اکثر بزرگ اور رشتے دار اس مبارک تقریب میں شرکت کے لئے مخلص کدہ (133) میں تشریف لائے بیٹھے تھے۔ لگن لام مفتوح اور گاف عجمی ثانی زدہ ہندی زبان میں ان معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے کہ ایک تو وقت اور دوسرے محبت ہے۔ چونکہ اسی روز شادی کے وقت کا تعین بے پردہ ہو کر لوگوں کی زبان پر آ گیا تھا اور رسم تزویج (134) بھی طے ہو گئی تھی لہٰذا اس رسم کہ جس کا نام لگن ہے کا ذکر لطف سے خالی نہیں ہے۔ "اے بابا بغیر پیروں والے، کم طاقت والے اور لاٹھی کے محتاج، بغیر دانتوں والے تو جو پلاؤ اور حلوے کا عاشق ہوا پڑا ہے تو تو ان چیزوں کے ساتھ کیسے انصاف کر سکتا ہے۔ کیونکہ تو تو ایسا شخص ہے کہ جو اول تا آخر ان لذتوں سے فارغ اور آزاد ہو گیا ہے۔" (135) یہ جو دو فقرے میں نے تحریر کئے ہیں تو ان کی داد تو ان کنوارے جوانوں نے دی کہ جو شادی کی ہوس میں گرفتار تیز طرار مشاطہ گان (136) کے ساتھ

سرگوشی میں مصروف تھے۔ قصہ مختصر یہ کہ اس روز مقررہ قاعدے اور رائج رسم کے مطابق اپنے رشتہ دار لوگوں کی مہمانداری اور دلجوئی کی۔ اور چوتھے دن (137) ان سب کو خلعت ہائے فاخرہ اور پیسے دے کر خوش کیا اور رخصت کر دیا۔

## نور چشم ارجمند کا اپنی شادی کی تقریب پر توجہ دینا اور بٹالہ کی جانب اس کی روانگی کہ جو پنجاب کی بہترین زمین میں ایک قصبہ ہے اور اپنی اچھی آب و ہوا کی وجہ سے مشہور ہے

چونکہ شادی میں دن بہت کم رہ گئے تھے اور نور چشم کامگار کو اس تقریب میں دارالخلافہ شاہجہان آباد سے بٹالا (138) روانہ ہونا تھا۔ چنانچہ شادی کے امور سرانجام دینے کی جانب اور سفر کے لوازمات تیار کرنے کی جانب متوجہ ہوئے۔ الٰہی کے فضل سے ان سب امور میں کہ جو تیاری کہلاتے ہیں زرد ملبوسات اور جڑاؤ زیورات اور طلائی آلات اور نقرئی آلات جو اس مبارک کام کے لئے ضروری تھے، شامل تھے۔ (اس کے علاوہ) دو سو سوار، پانچ سو افراد بڑی بندوقیں (139) اٹھانے والے اور دیگر افراد تیار کئے گئے کہ جن کی تفصیل دی جائے تو خودنمائی کی تہمت لگنے کا اندیشہ ہے۔ اس شادی میں تقریباً سات سو جوڑے مردانہ و زنانہ خلعتوں کے کہ جو سب کمخاب (140) و بادلہ (141) محمودی کارچوب (142) سے تیار تھے یاروں اور دوستوں اور ملازموں کو دے کر ان کی مدارت کی گئی۔ مختصر یہ کہ روانگی کے وقت نور چشم ارجمند کو جناب فیض مآب حضرت خداوند دولت نواب صاحب وقبلہ جمدۃ الملک مدارالمہام وزیرالمما لک اعتمادالدولہ چین بہادر نصرت جنگ دام اقبالہ (143) نے خلعت پنج پارہ بادلہ و ایک سرپیچ مرصع سربلند اور ایک ہزار ایک روپیہ ضیافت کی غرض سے عطا کیا جو کہ ان کی خانہ زاد نوازی کا تقاضا تھا۔ اور سرکار دولتمدار (144) سے ایک سو سوار اور اسی قدر پیادہ ملازم بھی عطا کئے گئے۔ اور روانگی کے وقت بمطابق دستور (نواب صاحب کی) زبان درافشان پر بڑی بزرگی کے ساتھ یہ کلمات جاری ہوئے کہ خدا حافظ و ناصر ہو اور جلد ہی خیریت کے ساتھ واپس لوٹو۔ خدائے بزرگ (ہمارے ان) خداوند بندہ نواز کی عمر و دولت و اقبال و عظمت و جلال کو اور بڑھائے کہ (انہوں نے) اپنی حکومت

کے متوسلان میں اس سب سے زیادہ کم تر پر اتنی فضیلت کی ہے حالانکہ ذرے کو آفتاب سے کیا نسبت اور مور کو سلیمان کے حُسن (145) سے کیا مناسبت۔ شعر:

ہزار سال بماند ہزار معنی را
کہ در درازی عمرش ہزار مصلحت است (146)

دوشنبہ سولہ شعبان (147)، جو بتالا کی جانب روانگی کی مبارک گھڑی تھی، کو نور چشم سعادتمند نے ایک پہر دن کا باقی رہتے ہوئے عمدہ لباس پہننے پر توجہ دی اور (شادی کے لشکر کے) سردار کو پھولوں کے سہرے سے پنجہء آفتاب بنا دیا۔ سب خیریت سے سوار ہوئے اور شادی کے شادیانے کی آواز اور نقارۂ طرب بلند ہوا۔ اور زر سرخ و زر سفید سے امیدوں کا دامن نرگسی آنکھوں کی طرح چکا چوند ہو گیا۔ اور خستکان (148) مالا مال ہو گئے۔ ساتھ بیٹھنے والے اور قریبی لوگ اور شفقت فرما اچھی پوشاکیں پہنے، مرصع سرپیچ اور منقش پگڑیاں سر پر باندھے مہندی سے سجے ہوئے گھوڑوں پر سوار آگے پیچھے جلوہ افروز تھے۔ نیزہ بردار گھڑ سوار زرد یاسمین کی شاخ لگائے زعفرانی لباس پہنے سلاح برداروں سے ایک جریب (149) کے فاصلے پر چل رہے تھے۔ خوش آواز گلوکار مبارک باد دینے سے متعلق ترانے گا کر اپنی اچھی آواز سے داد دے رہے تھے۔ اور نغمہ سرا قوال دلپذیر خیالات کے گانے گا رہے تھے اور بے نظیر نقش چھوڑ رہے تھے۔ سادہ رو عہدیدار اور خدمت گزار رنگا رنگ لباس پہنے اپنے ہاتھوں میں پھول لئے ہوئے خاص گھوڑے کے ارد گرد موجود تھے جس سے بہت خوبصورت نظارہ پیدا ہو گیا تھا۔ بہار آہستہ آہستہ پہلو میں چل رہی تھی اور چمن رکاب میں چل رہا تھا (150) ایسے نظم و نسق کے ساتھ کہ بڑی تیزی سے راستہ طے ہو رہا تھا۔ یہاں تک کہ شام کے قریب وہ خیمے نظر آ گئے کہ جو کٹرہ محلدار خاں (151) میں سرائے بادلی (152) کے قریب رات کو ٹھہرنے کی غرض سے لگائے گئے تھے۔ نور چشم قرۃ العین کامگار خیمے میں جا کر اقامت گزیں ہو گیا اور دوسرے لوگوں نے مناسب جگہوں پر ٹھہرنے کا انتظام کر لیا۔ سترہ تاریخ بروز سہ شنبہ (153) اور اٹھارہ تاریخ بروز چہار شنبہ (154) کو مذکورہ کٹرے میں ماحول بہت اچھا ہو رہا تھا۔ مجھے ان کا معائنہ کرنے کا اتفاق ہوا۔ کیا لکھوں اس وقت بہت مسرت ہوئی۔ مہربان دوستوں نے اور جان سے بھی پیارے ساتھیوں نے کٹرے تک جانے کی تقریب

میں بہت تکلیف برداشت کی تھی۔ راتوں کو محفل گرم کر کے دل آویز لطیفوں سے اور میٹھے شور انگیز ڈھکلوں سے ایک دوسرے کو خوش کرتے تھے۔ خاص طور پر چہار شنبہ کی رات کو دوستوں نے معجون (155) کے ذریعے دماغ کو تازہ کیا اور رنگین باتیں چھیڑ کر محفل کو قمری (156) اور بلبل کے مقابلے کا ترنم کدہ بنا دیا۔ ہنسی کے قہقہوں کہ جو دوستوں کے لطف کے تقاضے کے مطابق بے اختیار پھوٹ رہے تھے کی وجہ سے قافلے کے لوگ کپڑے کے در و دیوار وچھت کو قہقہوں کی دیوار خیال کرتے تھے۔ خاص طور پر برادر گرامی مہربان عزیز تر از جان سعادتمند کامگار جوان بخت کہ جس کا نام لالہ سکھ رام صاحب سلمہ الرحمٰن ہے اور مہربان دوست لالہ سیوک رام صاحب اور شفیق احوال مخلصان لالہ چین سکھ صاحب اور قدر شناس لالہ جسپت رائے صاحب اپنی خوش طبعی کی وجہ سے رنگینی میں حد سے گزر گئے۔ کہ خیمہ گل کارے کی طرح سے گاہ شگفتگی معلوم ہونے لگا۔ بعض دوست جو اپنے زہد کی وجہ سے (خیمے سے) باہر شرابیوں کا سا حلقہ بنائے دوسروں کی بلاوجہ ہنگامہ آرائیوں پر خاموش دیوار بنے بیٹھے ہوئے تھے۔ اگر کوئی بات بولتے ہیں تو دوستوں سے جھگڑا ہوتا ہے اور اگر خاموش بیٹھتے ہیں تو اس قید خانے سے ایک عجیب شور بلند ہوتا ہے۔ پیارے (دوست) معجون سے اپنے دماغوں کو تازہ کر کے اب یہ چاہنے لگے کہ صبح کی سفیدی ظاہر ہونے تک سو جائیں۔ (جبکہ) لالہ چین سکھ صاحب نے باوجود اپنے پرہیز گاری کے دعوے کے جو بہت بلند تھا، یہ ارادہ کر لیا تھا کہ شام ہوتے ہی آرام فرمائیں گے، اس بات کے پیش نظر خدمت گاروں میں سے ایک سے فرمایا کہ زمین پر سونے کا بستر بچھا دو اور ان کی فرمائش پوری ہونے کے بعد جلد ہی ان کو آگاہ کر دیا گیا۔ (نواب صاحب کی) سرکار کے خدمت گار پیر محمد (157) کہ جو مجھ سے الگ نہ ہوتا تھا نے ایک پلنگ جو مکڑی کے جالے کی طرح کے باریک تار سے بُنا ہوا تھا اور اس کی لمبائی آدمی کے آدھے قد کے برابر ہوگی، لا کر خیمے کے برج کے نیچے بچھا دیا۔ اور کھٹملوں (158) کی زیادتی سے (بچنے کی غرض سے) ایک مضبوط سلی ہوئی سفید چادر اس پر بچھا دی گئی اور اس کے پایوں پر ابریشمی کپڑا باندھ کر اس کی شان بڑھا دی گئی۔ ابھی ہمارے لالہ صاحب اسی خیال کی ادھیڑ بن میں تھے کہ کس طرح سے نیند کو ممکن بنایا جائے کہ دوست اس وجہ سے کہ ہم سب تو زمین پر سوئیں گے اور وہ پلنگ پر یہ منصوبہ بنانے لگے کہ کوئی فتنہ کھڑا کرنا چاہیے۔ آخر کار ان ستم ظریفوں میں سے ایک کہ جو خیمے سے باہر اجتماع میں بیٹھا ہوا تھا آہستہ آہستہ اندر آیا اور پلنگ پر بیٹھ گیا اور اٹھتے وقت اپنے

دونوں ہاتھوں کو زمین پر اس طرح سے ہم آہنگ کر کے بچھا کر اٹھا کہ (پلنگ) کی پرانی لکڑیاں چیخ کر عجیب آوازوں کے ساتھ ٹوٹ گئیں۔ لالہ صاحب نے اہل فساد کے رکن سے فرمایا کہ اے پیر محمد یہ کیا قیامت برپا ہوگئی۔ پیر محمد نے فریاد کی کہ خداوند سے (یہ بات) چھپی ہوئی نہیں ہے کہ یہ زمینی آفت تھی کہ جو اچانک آ گئی۔ (انہوں نے کہا کہ) ''اے پیر محمد جو کچھ ہونا تھا ہو گیا یہ بہت بیہودگی ہے اب دوسرا کوئی پلنگ پکڑو تا کہ اس پر میں سو جاؤں۔'' پیر محمد نے عرض کیا کہ ''یہ جو بات آپ نے کہی ہے تو (پہلے تو) اس (پلنگ) کی قیمت کی فکر کرنی چاہئے تا کہ صبح کٹڑے کے بڑھیاریوں(159) کو (قیمت) دے کر خلاصی حاصل کریں۔'' یارانِ خدا ان کو سلامت رکھے، کہ جو اس روز دعائیں مانگ رہے تھے وہ یہ حال سن کر قہقہے لگانے لگے اور عجیب ہنگامہ کھڑا ہو گیا۔ غرض کہ وہ رات ایک عجیب طرح کی صحبت میں گزری۔ اور دل پر رنگین خوشیاں نقش ہو گئیں۔

انیس تاریخ بروز پنجشنبہ (160) سعادتمند کامگار رائے کرپا رام اور جوان بخت از عمر و دولت برخوردار رائے فتح سنگھ نے خیریت کے ساتھ اپنے بڑے مقصد کا ارادہ کیا کہ جس سے مراد بٹالا روانگی ہوتی ہے۔ اور اسی طرح سے ہمت کے ساتھ (سفر کے) مراحل اور منزلیں طے کرتے ہوئے یہ سفر خیریت و کامیابی کے ساتھ ختم ہو گیا۔ کیا بتاؤں کہ اس وقت اپنے نور چشمان کی جدائی کی وجہ سے میری کیا حالت تھی۔ میرے آنسو آنکھوں سے بے اختیار نکلے جاتے تھے کہ جیسے موسم بہار کے بادل برس رہے ہوں۔ اور میرا دل کسی ایسے بلبل کی طرح سے کہ جو پنجرے میں اپنے پر و بال پھڑ پھڑا رہا ہو، تڑپ رہا تھا۔ میں نے نور چشمان کو اپنی آغوش میں لے لیا اور میں نے آسمان کی جانب منہ کر کے کہا کہ ''اے خدا! میں اپنی امانت تیرے سپرد کر رہا ہوں، تو اپنے ہاتھوں میں حفاظت سے ان کو منزل مقصود تک پہنچا دے۔ اور پھر میرے دل کی خواہش یہ ہے کہ جلد ہی (ہم) ایک دوسرے کی ملاقات سے مسرور ہوں۔'' میرے جگر گوشوں نے منازل طے کرنے پر توجہ دی اور دوسرے شہر کی جانب واپس لوٹ آئے۔

# حوالہ جات

1- عُقُول عشرہ سے مراد وہ دس فرشتے ہیں کہ جنہوں نے بموجب مذہب حکماء خدا کے حکم سے کل عالم کو پیدا کیا اور سارا انتظام کیا۔ یہاں مراد یہ ہے ساری دنیا کے خواص اسے قطعہ ارض یعنی دہلی میں اکٹھے ہو گئے ہیں (لغات کشوری ص324)۔

2- اس سے مراد خود آنند رام مخلص ہے۔ چونکہ وہ دہلی اور اس کے گرد و نواح کو "خوبصورت قطعہ ارض" کہہ رہا ہے لہٰذا خود کو اس میں رہنے والا بلبل یا عندلیب کہہ رہا ہے۔

3- یعنی پریشان حال لوگوں کے لئے تنہائی جنت کا گوشہ ہوتی ہے۔

4- مرزا صائب اٹھارہویں صدی کے بہت مشہور شاعر گزرے ہیں اور مخلص کے دوست ہیں۔

5- بلبل نے اپنے پَر کے نیچے پھول کی صبح (نوجوانی) نہیں دیکھی ہے۔

6- علم تاریخ سے مراد جدید عہد کا فلسفہ تاریخ Philosophy of History نہیں ہے بلکہ اس سے مراد تاریخ نگاری یا تاریخ نویسی ہے۔

7- "بدائع" جمع ہے "بدیع" کی، جس سے مراد ہے انوکھا۔ نادر یا نئی بات (لغات کشوری ص 63) نیز اس سے مراد موجد، بنانے والا اور نو ایجاد چیز بھی ہے (علمی اردو لغت ص 153) اور وقائع جمع ہے "وقعہ" کی۔ لغات کشوری میں وقائع کی تعریف یوں دی گئی ہے "حوادث، مصیبتیں، لڑائیاں، لڑائی کی خبریں۔ جنگ کے حالات۔ (ص 560) اسی جگہ اس بات کی وضاحت کی گئی ہے کہ وقائع وقعہ کی جمع ہے اور وقعہ سے مراد فتنہ اور قتل کے ہیں۔ جو لوگ اس کو جمع واقعہ کی کہتے ہیں وہ غلطی پر ہیں۔

پس یوں بدائع وقائع سے مراد ہوئی کہ "جنگوں کے حالات کی انوکھی خبریں"، اس عنوان کے تحت گویا آنند رام مخلص خود کو دیگر مورخین سے ممتاز کرنا چاہتا ہے۔ یعنی یہ کہ اس نے دیگر مورخین کی طرح محض دربار نویسی ہی نہیں کی بلکہ سماجی حالات بھی بیان کئے ہیں۔

8- اے دردمند جوان اگر تیرے دل کا

ایک ایک کانٹا قید خانے کا شرابی ہے
تو تو اس پریشان کتاب پر سرسری (نظر ڈال کر) مت گزر
(کیونکہ) یہ مخلص دیوانے کی سوانح حیات ہے۔
قلم کا خوش لحن بلبل پھول کی پتی کی رنگین بیانی سے پرندے کی چونچ میں باغ میں (بیٹھا)
بعض (لوگوں کی زندگی) کے حالات کسی یادگار راستے پر تحریر کیئے جا رہا ہے۔
(نوٹ: اس شعر کے چوتھے مصرع سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کتاب میں مخلص نے اپنی خود نوشت سوانح حیات کا عکس بھی قائم رکھا ہے)۔

9- ماہ رجب 1145ھ کی پہلی دہائی بمطابق 18- دسمبر 1732ء بروز پنج شنبہ (جمعرات) تا 27 دسمبر 1732ء بروز ہفتہ۔

10- محمد شاہ بادشاہ بارہواں مغل حکمران تھا۔ وہ 15- ذی قعد 1131ھ بمطابق 30- ستمبر 1719ء بروز جمعہ تخت نشین ہوا اور 2- ربیع الثانی 1161ھ بمطابق یکم اپریل 1748ء بروز پیر فوت ہوا۔ اس کی تاریخ پیدائش 24- ربیع الاول 1113ھ بمطابق 29- اگست 1701ء بروز پیر ہوئی تھی۔

11- مغلوں میں مغلیہ سلطنت کے دارالحکومت کو ہمیشہ دارالخلافہ یعنی خلافت کا گھر یا خلیفہ کا شہر کہا جاتا رہا ہے۔ حالانکہ اس نام کا کوئی عہدہ ہندوستان میں کبھی نہیں رہا۔ لیکن چونکہ مسلمانوں میں بادشاہ بجائے خلیفہ ہوتا تھا لہٰذا وہ مجازاً خلیفہ لفظ بھی کبھی کبھار استعمال کرلیا کرتا ہے۔ اسی نسبت سے یہاں پر دارالخلافہ کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔

12- شاہجہان آباد سے مراد دلی یا دہلی ہے۔ دہلی راجپوتوں کے دور سے ہندوستان کا دارالحکومت رہا تھا۔ بابر نے اس کی جگہ آگرہ کو دارالحکومت بنایا۔ مگر سوری پٹھانوں نے پھر دہلی کو دارالحکومت بنالیا۔ اکبر نے پھر آگرے کو دارالحکومت بنایا۔ شاہجہان نے اپنے دور میں پھر سے دہلی پر توجہ دی اور لال قلعہ اور جامع مسجد تعمیر کرائے اور شہر کو پھر سے بسایا۔ اپنی مناسبت سے ہی اس نے اس کا نام شاہجہان آباد (شاہجہاں کا بسایا ہوا شہر) رکھا۔

13- یہ الفاظ معنی خیز ہیں۔ لفظ سلطان مغلوں سے قبل کے حکمران استعمال کرتے رہے۔ مغلوں نے ہمیشہ بادشاہ لفظ استعمال کیا ہے۔ پھر ''شاہجہاں آباد میں سلطان بنائے رکھے'' سے

مراد دراصل یہ ہے کہ اب مغل بادشاہ پورے ہندوستان کا بادشاہ نہیں ہے۔ بلکہ اس کی اصل طاقت محدود ہوتی جارہی ہے۔

14- اس سے مراد قمرالدین ہے جو اس وقت وزیر تھا۔ اس کا اصل نام میر محمد فاضل تھا۔ اور یہ اعتمادالدولہ محمد امین خان کا لڑکا تھا۔ اس کا باپ بخشی گری دوم کے عہدے پر فوت ہوا تھا۔ میر محمد فاضل کو عالم گیر بادشاہ کے آخری عہد میں مناسب عہدہ اور قمرالدین کا خطاب ملا۔ فرخ سیر کے دور میں عمدہ منصب اور احدیوں کی بخش گری کا عہدہ ملا۔ فرخ سیر کی حکومت کے چوتھے سال میں عبدالصمد خان دلیر جنگ کے ساتھ سکھوں کی مہم پر روانہ ہوا۔ محمد شاہ بادشاہ کی حکومت کے پہلے سال میں بارہہ کے رئیسوں کے خلاف مہم پر گیا اور بہادری دکھا کر شہرت حاصل کی۔ بعدازاں چھ ہزاری ذات، چھ ہزار سوار اور بخشی گری دوم کا منصب ملا۔ اپنے باپ کی وفات کے بعد 1137ھ بمطابق 1724ء میں وزیر مقرر ہوا۔ اور وزیرالممالک کہلایا۔ عرصے تک عیش و آرام سے زندگی گزری۔ 1147ھ بمطابق 1735ء میں بالا جی راؤ مرہٹہ کے خلاف مالوہ کی جانب گیا۔ اس جنگ میں خان دوران بھی اس کے ساتھ تھا۔ دونوں کی افواج الگ الگ تھیں۔ چار لڑائیاں ہوئیں اور سب میں قمرالدین غالب رہا۔ آخر میں صلح ہوگئی۔

دوسری مرتبہ وہ بادشاہ کے ساتھ علی محمد خان روہیلہ کی سرکوبی پر گیا۔ لیکن صفدر جنگ سے عداوت کی وجہ سے علی محمد کا سفارشی بن گیا اور اسے بادشاہ کے حضور میں لایا۔ بعدازاں علی محمد کو سرہند کی متصدی گری دلا دی۔ آخر میں وہ احمد شاہ شہزادے (جو بعد میں بادشاہ بن گیا تھا) کے ہمراہ احمد شاہ ابدالی کے پہلے حملے کے مقابلے کے لئے سرہند تک گیا۔ علی محمد خان فائدہ اٹھا کر سرہند سے کھسک لیا اور پھر سے روہیلکھنڈ پر قابض ہوگیا۔ احمد شاہ ابدالی سے مقابلے میں توپ کا گولہ لگنے سے فوت ہوگیا۔ یہ واقعہ 1161ھ بمطابق 1748ء کا ہے۔

اس کے باپ محمد امین خان نے اپنے دور میں بہت سے لوگوں کی املاک ہتھیا لی تھیں اور قیمت بھی ادا نہ کی تھی۔ قمرالدین خان نے باپ کے مرنے کے بعد ان کی قیمتیں ادا کیں اور جو قیمت لینے پر راضی نہ ہوئے ان کو املاک واپس کردیں۔ قمرالدین بہت خوشحال تھا۔ حسن

اخلاق، انکسار اور فیض رسانی میں بہت مشہور تھا۔ کسی کی تکلیف کا روادار نہ تھا۔ اس کے مزاج وفطرت میں ادب شامل تھا۔ وہ آصف جاہ کے آگے تعظیماً کھڑا ہو جاتا تھا حالانکہ اس وقت وہ وزیر کے عہدے پر تھا۔

قمرالدین عیاش بھی بہت تھا۔ اور دہلی کی طوائفوں سے اس کے تعلقات تھے۔ اس کے دو لڑکے تھے ایک میر منو کہ جس نے باپ کے مرنے کے بعد ہوشیاری سے احمد شاہ ابدالی کو شکست دی۔ وہ عرصے تک لاہور وملتان کا گورنر مقرر رہا۔ میر منو کا لڑکا محمد امین خان تھا۔ دوسرا لڑکا انتظام الدولہ خانِ خاناں تھا جو صفدر جنگ کی جگہ وزیراعظم مقرر ہوا۔ خان خان کے کئی لڑکے تھے جن میں سے ایک کا نام فخرالدولہ تھا۔ (مآثر الامراء جلد اول ص353-6)۔

15- قدیم رومی وشامی کلینڈر کا ساتواں مہینہ۔ اس مہینے کی بارش کو بھی نیساں کہتے ہیں۔ جدید کلینڈر میں یہ ماہ مارچ کے مساوی ہے۔

16- مسعود آباد دہلی کے پاس ایک علاقے کا نام تھا۔

17- ''چہل اب'' سے مراد وہ جھیل ہے جہاں کی سیر کا مخلص نے آگے تذکرہ کیا ہے۔

18- ''ہمگی سرور'' ہمیشہ خوش رہنے والا یعنی نواب وزیرالمما لک۔

19- یعنی وزیرالمما لک۔

20- لالہ ایک قسم کا سرخ رنگ کا پھول ہے جو لفظ لال سے منسوب ہے۔ اس کی کئی اقسام ہوتی ہیں مثلاً کوہی، صحرائی، نعمانی، شقائق، دلسوخت، دلسوز، خطائی، خودرو، سفید، زرد، عباسی، پیکانی، مقراضی، دختری، نسیم وغیرہ۔ (لغات کشوری ص 409)۔ نسیم، نرم اور ٹھنڈی ہوا کو کہتے ہیں۔ لالہ نسیم سے مراد وہ پھول ہے جو نرم اور ٹھنڈی ہوا میں کھلا ہوا ہو اور ہوا کی وجہ سے کانپ رہا ہو۔

21- موئینہ سے مراد پوستین ہے یعنہ وہ لباس جو حیوانات پشم دار کے پوست سے بناتے ہیں (لغات کشوری ص514) موئینہ پوشی سے مراد پوستین پہننا ہے۔

22- حنین، ح پر زبر سے ہے۔ اس سے مراد ہے رونا، نالہ فریاد کرنا۔

23- سردی کا موسم آ گیا کہ ہاتھ کام کرنے سے رہ گئے ہیں۔

اس طرح سے خزاں کے دن بھی آ گئے ہیں کہ چنار کے درختوں سے پتے جھڑ رہے ہیں۔
کمر سے لے کر ہاتھ تک چھلکا (یعنی کھال سردی کی وجہ سے ) جدا ہوئے جا رہی ہے۔
جو بھی کوئی نظر آ رہا ہے اس نے چمڑے کا دستانہ (بہلہ ) پہنا ہوا ہے۔
بس ہے کہ اب تو پوستین پہننا عام ہو گیا ہے۔
داڑھی والوں کی خوبصورتی ............ (یہاں لفظ غیر واضح ہے ) ............ قابل اعتبار ہے۔
نالہ و فریاد کرنے کے اس موسم میں مہربانی کرنا بہت زیادہ درکار ہے۔
آگ سے دھواں ایسے اٹھ رہا ہے کہ جیسے یار (محبوبہ) کے چہرے سے زلف ہٹ رہی ہو۔

24- کوک سے مراد ''تمام سازوں اور باجوں کا باہم سروں میں ملانا، موافق کرنا باجہ کے تاروں کی آوازوں کا گانے والوں کا آپس میں اپنی آوازوں کو ملانا اور بمعنی سرفہ یعنی کھانسی کے بھی ہیں۔'' اسی وجہ سے پوست کے ڈوڈے کو کوکنار کہتے ہیں کہ وہ کھانسی کے لئے مفید اور فائدہ مند ہے۔ یہاں کوکنار خانے سے مراد سراب خانہ ہے۔ کیونکہ پوست سے نشہ مثلاً افیون بھی بنتی ہے۔ (دیکھئے لغات کشوری ص 3-392)

25- محمد خان دیوانہ مخلص کا قریبی دوست تھا اور بہت نشئی تھا۔ اس کا تذکرہ مخلص نے جا بجا کیا ہے۔ دیوانہ اس کا تخلص ہے۔

26- چمن سے مراد باغ کا وہ کونہ ہوتا ہے جہاں طرح طرح کے پھولوں کے درخت ہوں۔ چونکہ دیوانہ شگفتہ مزاجی اور نشہ میں سب سے بڑھ کر تھا لہٰذا اسے چمن سے تشبیہ دی گئی ہے۔

27- یعنی جب مخلص نے بدائع وقائع تحریر کرنی شروع کی تب ان کی دوستی کو 20 سال ہو گئے تھے۔

28- یعنی جیسے لالہ کے پھول کو باقی چیزوں سے کوئی غرض نہیں ہوتی اسی طرح سے دیوانے کو کوئی غرض نہیں ہے۔

29- خسرو قدیم ایرانی بادشاہوں میں ایک مشہور بادشاہ گزرا ہے جس کی سلطنت بہت وسیع تھی۔ اور اپنے دور کی تمام تہذیب یافتہ دنیا کا احاطہ کرتی تھی۔

30- ''ہو جا تو وہ ہو گیا'' یہ قرآن پاک کی آیت ہے۔ یہاں مراد ہے سب کچھ کرنے والا یعنی خدائے پاک۔

31- یعنی دنیا۔

32- یعنی اس دنیا کو آباد کرنے والے۔

33- جرگہ سے مراد ایک ایسی مجلس ہے جہاں ایک گروہ کے لوگ کوئی فیصلہ کرتے ہیں یا کسی اہم مسئلے پر تبادلہ خیال کرتے ہیں۔ سرخوش سے مراد ہے کہ وہ شخص جو شراب کے نشے میں خوش حال ہو یعنی زیادہ مست نہ ہو۔ واضح رہے کہ شراب کے چار درجے ہیں:

(1) سرخوش۔ (2) تردماغ۔ (3) سیہ مست۔ (4) خراب۔

34- ''میں سر قریب کیے ہوئے غنچہ کی پتیوں کو دیکھ رہا ہوں۔''

35- فارسی میں اس کے لئے لفظ ''سرشف'' استعمال ہوتا ہے۔ یہ ایک پودا ہوتا ہے جس سے تیل نکالا جاتا ہے۔

36- قارون بنی اسرائیل کا ایک سردار تھا جو حضرت موسیٰؑ کا ہم عصر تھا۔ اس کے پاس بہت مال و دولت تھا۔ بیجا غرور کی سزا اس کو یہ ملی تھی کہ ایک زلزلے میں وہ معہ اپنے مال کے زمین میں دھنس گیا تھا۔ اس کا خزانہ بہت بڑا تھا۔ یہاں سرسوں کی فصل کو قارون کے خزانے سے تشبیہ دی گئی ہے۔

37- کشمیر ہندوستان کا انتہائی شمالی اور خوبصورت صوبہ ہے جو آج کل ہندوستان اور پاکستان کے درمیان منقسم ہو گیا ہے۔ اس کے بارے میں شاعر نے کہا ہے کہ:

اگر فردوس بر روئے زمین است
ہمین است ہمیں است ہمیں است

(اگر زمین پر کہیں جنت ہے تو وہ یہیں ہے، یہیں ہے اور یہیں ہے)۔

38- ہولی ہندوؤں کا ایک مقدس تہوار ہے کہ جس میں رنگ کھیلا جاتا ہے۔ اس کی تفصیل مخلص نے آگے ایک جگہ پر دی ہوئی ہے۔

39- مجھے اس کا ہاتھ پکڑنے کی طاقت نہیں کیونکہ جہاں تک نظر جاتی ہے تو زمین کے پورے ایک ٹکڑے پر سونے کا کام ہوا محسوس ہوتا ہے۔

گویا کہ بڑے پتھر جو عاشق تھے وہ ایک جگہ (کھلیان کے ڈھیر کی طرح) اکٹھے ہو گئے ہیں۔

یا پھر قارون کے خزانے زمین کی تہہ سے باہر نکل آئے ہیں۔

سورج کی شعاعوں سے اس کا رنگ اتنا چمکا تھا

کہ دور سے سارے کا سارا سونے کا ایک ورق نظر آتا تھا۔

اتنی زیادہ چمک کی وجہ سے ہر (پودے کی) گول اٹھان پھول کی طرح جوش مار رہی تھی۔

اور بادلہ پوشی کئے ہوئے ایک معشوق بنی ہوئی تھی۔

گلاب کے پھول کی پنکھڑیاں نرگس زار کے رنگ کی طرح سے گوہر کے موتی تراش رہی تھیں۔

شاخیں ورق کے گرد سرخ لکیروں کی طرح سے سنہری کام سرانجام دے رہی تھیں۔

کشمیر کے خدا (یعنی حسینائیں) کہ جن کی رعنائی مشہور ہے۔

انہوں نے اگر اس جانب توجہ نہ کی تو بڑی عجیب بات ہوگی۔

اس گلزار سے دھواں اٹھتے ہوئے چشم و چراغ کی ہر شاخ

بہار کے سودائیوں کے لئے سونے کی زنجیر ہے۔

یہ دل نواز رعنائیاں ہمیشہ سے ہی

ہولی کھیلنے والے ان جوانوں کی حریف رہی ہیں جو پیلے کپڑے پہنتے ہیں۔

پھولوں والی شاخیں کسی روشن شمع کی طرح سے سنہری لگن میں

گلاب کے پنکھڑیاں ان پروانوں کی مانند ہیں جو اپنے بال و پر کے ساتھ آگ پر گر جاتے ہیں۔

چمن نے بہار کے بادلوں (کی بارش) سے سیراب ہوتے ہوئے رنگ و بو کا فیض حاصل کیا ہے۔

تو جنت کے اس ٹکڑے کی گلشن کی شکل میں سنہری پانی سے تصویر کشی کی گئی ہے۔

40- وہ سفید چھلکے جو انسان کے سر سے جھڑتے ہیں۔ سر کی خشکی۔ سکری۔

41- ہمارا دل کا دامن کھینچ رہی کہ جگہ تو یہی جگہ ہے۔

42- یہ اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ مخلص شراب نوشی نہیں کرتا تھا۔ البتہ اس سے مراد یہ بھی ہو سکتی ہے کہ وہ شراب کے علاوہ دیگر نشہ آور اشیاء مثلاً افیون، چرس وغیرہ کا استعمال نہ کرتا ہو۔

43- نام ایک تخم کا جو کسیلا اور سیاہ ہوتا ہے۔ ہندی میں اس کو "بُن" کہتے ہیں۔ اس کو پانی میں جوش دے کر پیتے ہیں۔ اس کی کئی اقسام ہوتی ہیں۔ اور یہ چائے کے مشابہہ ہوتی ہے۔

44- سرسوں کا کھیت کتنا راحت افزاء ہوتا ہے۔
اپنے موسم میں نظارے کی جگہ بن جاتا ہے۔
اہل معنی کی نظر میں بلاشبہ یہ
کسی محفل کی طرح ہوگا اگر اس پر طلائی کام کیا جائے۔
یہ کچھ زرد کلیاں جو سب کی جان ہیں
اور سب کے لئے باغ و گلزار اور بوستان ہیں
ہر ایک طرب و مسرت میں ہر دوسرے کے لئے اور خود اپنے لئے بھی
یہ کہتا ہے کہ اے شاخ تو سب کے لئے زعفران ہے۔

45- سرشف کا یہ خطہ جو بہار کے جوش سے
اس سال پھر سے بار کے.......... پر کھلا ہے (یہاں ایک لفظ غیر واضح ہے)
محبت کے پرتو سے چمک میں رنگ آ رہا ہے
کہ شراب کی گرمی سے میرے لیموئی (لیموں کے رنگ کے سے) یار کا حسن (نکھرتا) ہے

46- سرسوں زعفران کی طرح کی سی خوشی پیدا کرتی ہے
کہ جسے فصل بہار میں پھول کھل جاتا ہے۔
مخلص اس کی سیر کرنے سے غافل نہیں تھا
کیونکہ اس حاضری دینے والے کے پاس زیارت کا اجازت نامہ موجود ہے۔

47- سرسوں کی کھیتی جو زعفران کی طرح تھی
وہ بہار کے حسد اور گلزار کی جلن کا (سبب) تھی
یہ قطعہ بنتی پھولوں سے مخلص

جہاں تک نظر کام کرے وہاں تک سنہری کام ہوا تھا۔

48- سرسوں جو بہار راحت افزاء میں کھلی ہوئی ہے
وہ بہت شگفتہ ہے اور اس کا نظارہ کیا جاتا ہے۔
مخلص شہر میں کوئی ایسا باغی نہیں تھا
کہ جیسا یہ زرد یاسمین جو صحرا میں ہے
سرسوں کہ جس کے نظارے سے دل مدہوش ہے
جہاں تک نگاہ جاتی ہے اسی کے پھول کھلے ہوئے ہیں
سر سے پیر تک ہولی کی محفل کی طرح سے ہے
ہر پتہ اس کا بہت زعفرانی رنگ کا ہے۔

49- سرسوں کی کھیتی کہ جو یہ نظر دیکھتی ہے
اس کی رعنائی ایک دوسری ہی بہار ہے
ہر پتہ پھولوں کے حوالے سے
ایک ایسا معشوق بنا ہوا تھا کہ جس کے سر پر سونے کے باریک تار لپٹے ہوئے پگڑی ہو

50- سرسوں کی کھیتی میں بہار کے زور سے
ہر پھول کھلا ہوا سو تماشے دکھا رہا تھا
دور سے اس کا ہر پتہ ایسا جلوہ دکھا رہا تھا
معشوق نے لباس تار سے بنایا تھا (اس مصرعے کا مفہوم واضح نہیں ہے)

51- چھوارہ اور دودھ کے لئے اصل متن میں لفظ ''شیر دخرما'' استعمال ہوا ہے۔

52- زقوم، تھوہڑ کے درخت کو کہتے ہیں کہ جو کڑوا اور زہردار ہوتا ہے۔ اس میں سے دودھ نکلتا ہے۔ کہتے ہیں کہ دوزخ میں بھی ایک درخت ہے جو دوزخیوں کی خوراک ہوگی۔ (لغات کشوری، ص229)۔

53- مرّبا کہتے ہیں اس پھل کو جن کو کھانڈ کے قوام میں پکا کر کھایا جاتا ہے۔

54- یعنی نوکر لوگ۔

55- اصل متن میں انفاس کی جگہ انفار درج ہے جو غلط ہے۔ انفاس بیچارہ سے مراد بیچارے لوگ

ہے۔انفاس جمع ہے نفس (آدمی) کی۔

56- دوائی کی ٹکیا۔

57- ایک فصل کا نام جس کا جوس بھی نکالتے ہیں۔اسے فارسی میں نیشکر کہتے ہیں۔

58- مخلص نے لفظ کھچڑی ہی استعمال کیا ہے۔

59- سقرلاط بالوں کو وہ کپڑا ہوتا ہے جسے بانات کہتے ہیں (لغات کشوری)۔

60- نمدہ وہ اونی کپڑا ہوتا ہے جو بھیڑ بکری کے بالوں سے بُنے بغیر بناتے ہیں۔

61- افسوس کہ افیونی روتا چلا جا رہا ہے۔

62- خدائے رحمٰن اسے سلامت رکھے۔یہ کرپا رام مخلص کا بیٹا تھا اور شاہی دربار سے وابستہ تھا۔

63- یہ مخلص کا دوسرا لڑکا تھا اور یہ بھی شاہی دربار سے وابستہ تھا۔

64- یعنی نمدے پر شراب گرنے سے وہ گیلا ہو گیا تو سورج نکلنے تک سوکھے گا نہیں۔

65- 26-رمضان 1145ھ بمطابق 14-جنوری 1733ء بروز بدھ۔

66- میناکاری سے مراد شراب کی شیشے کی صراحیوں اور جاموں پر کیا گیا نقاشی کا کام ہے۔یہاں مجازاً استعمال ہوا ہے۔

67- یعنی ہرن کی آنکھ کی طرح سے بنی ہوئی کشتی۔

68- یہ ایک تفریح گاہ تھی۔

69- ایک خشک پھل کا نام۔

70- بتوں سے مراد پانی کے اندر کے پتھر ہیں جو شفاف پانی میں واضح نظر آ رہے تھے۔

71- یعنی پانی میں جو پرندوں کا عکس دکھائی دیتا تھا اس میں ایسا نظر آتا تھا۔

72- یعنی بادل کا عکس پڑ رہا تھا۔

73- ایک مشہور پرندے کا نام ہے۔

74- یہ بھی ایک پرندے کا نام ہے۔

75- ایک کروہ چار ہزار گز کا ہوتا ہے۔رسمی سے مراد دستور کی بات یا رائج الوقت ہے۔

76- وہ حاشیہ جو ورق کے چاروں جانب سنہری پانی سے بنایا جاتا ہے۔

77- لیلیٰ سے مراد وہی داستان ''لیلیٰ مجنوں'' کی معشوقہ ہے۔اس کا تعلق بھی عربی قبیلے بنی عامر

سے تھا کہ جس سے اس کا معشوق قیس بھی تعلق رکھتا تھا۔

78- سرپیچ اس جڑاؤ عدد کو کہتے ہیں جو عمامہ یا پگڑی پر لٹکایا یا باندھا جاتا ہے۔

79- طاؤس کو ہندی زبان میں مور کہتے ہیں۔

80- یعنی سکھوں نے۔ تعجب کی بات ہے کہ مخلص نے ان کے لئے نہ تو لفظ سکھ استعمال کیا ہے اور نہ ہی ہندو بلکہ ہندی استعمال کیا ہے۔ نانک پرست سے لفظی مراد نانک کی پوجا کرنے والے ہے۔

81- زنار وہ مقدس دھاگہ ہوتا ہے جسے ہندو کمر پر باندھتے تھے اس کا ایک سرا کندھے پر ہوتا تھا۔ آجکل یہ رواج صرف پنڈتوں تک محدود ہو کر رہ گیا ہے۔

82- یہ رسم آج کے سکھوں میں نہیں ہے۔

83- فرنگی سے مراد یورپی ہے۔ قور سے مراد وہ فیتہ ہوتا ہے جو کپڑے کے حاشیے پر لگاتے ہیں۔ قور سے مراد اسلحہ بھی ہوتا ہے۔ قور فرنگی سے مخلص کا اصل مطلب واضح نہیں ہو سکا ہے۔

84- مخلص نے بھی لفظ چھالرا استعمال کیا ہے۔

85- عورت کی آنکھ کی بجلی پہاڑوں کی جانب سے آ رہی ہے۔
اگر افیونی کی شراب نہیں ہے تو بارش ہی آ رہی ہے۔

86- چھوٹی کیل یا کوکا۔

87- دوستوں خبر لو کہ ایک دوسری بلا آ گئی ہے۔

88- یعنی وزیر قمر الدین خان وزیر الممالک۔

89- یعنی عزت دار ہوتے اور ان کا احترام کیا جاتا ہوتا۔

90- مخلص نے فارسی رسم الخط میں ہندی ہی میں تحریر کیا کہ:
اکر میان سر پہر تیل کم نکرتا
تو اب دن دو لہے اندھیر کیوں پرتا
اس چیز کو اردو کی بنیاد بنا سکتے ہیں۔

91- یعنی وزیر الممالک۔

91A- یعنی وزیر کو تنہا چھوڑ گئے۔

-92 میاں سے یہاں کیا مراد ہے اس بارے میں یقین سے کچھ نہیں کہہ سکتے البتہ غالباً اس سے مراد وزیر الممالک ہی ہے کیونکہ اسی کا تذکرہ چل رہا ہے۔

-93 بھڑوے کو فارسی میں قرمساق کہتے ہیں۔

-94 پاجی ہندی زبان میں ذلیل یا کمینے کو کہتے ہیں۔

-95 بھی اردو یا ہندی میں مخلص نے اسی طرح سے تحریر کیا ہے۔

-96 یعنی وزیر الممالک کا دیوان خانہ۔

-97 فارسی میں اسپک۔

-98 توشک خانے سے مراد وہ جگہ ہے جہاں گھر کا سامان مثلاً کپڑے بستر وغیرہ رکھتے ہیں۔

-99 سپند یا اسپند وہ دانہ ہوتا ہے جسے نظر بد اتارنے کے لئے آگ پر جلاتے ہیں۔

-100 یہاں پر ایک جملہ غیر واضح ہے۔

-101 یعنی اگر کل کوچ ہو تو بھی دہلی پہنچنے میں بہت دیر ہے۔

-102 سنبل ایک خوشبودار گھاس کا نام ہے۔ کتب طب میں اسے سنبل الطیب لکھا ہے۔ ہندی میں اس سے مراد بالچھڑ، گیہوں اور جو کی بالی ہے۔ یعنی کھیت کی بالی کی طرح لرزنے لگا تھا۔

-103 27-رجب 1145ھ بمطابق 15-جنوری 1733ء بروز جمعرات۔

-104 وزیر الممالک۔

-105 یعنی تقریباً 100 کلومیٹر۔

-106 خدا ہی ارادوں کو توڑنے والا ہے۔

-107 28-رجب 1145ھ بمطابق 16-جنوری 1733ء بروز جمعہ۔

-108 29-رجب 1145ھ بمطابق 17-جنوری 1733ء بروز ہفتہ۔

-109 یکم ماہ شعبان 1145ھ بمطابق 18-جنوری 1733ء بروز اتوار۔

-110 ہلال قمری ماہ کے پہلے چاند کو کہتے ہیں۔

-111 کندورہ شادی بیاہ کے مواقع پر ایک پکوان ہے جس کی وضاحت آگے مخلص نے کر دی ہے۔

112- ایک خوشبو کا نام جو ہرن کی ناف سے لی جاتی ہے۔

113- یعنی گلاب کے پھول کا رس۔

114- خمیر مایہ رکھے ہوئے یا سڑے ہوئے آٹے یا مسالے کو کہتے ہیں۔

115- یعنی ایک ٹکڑا۔

116- چودھویں کا چاند جو پورا اور گول ہوتا ہے۔

117- براق سے مراد بہت زیادہ چمکیلا ہوتا ہے۔

118- باریک بین ہندی منجموں کی رائے کے مطابق
اور آسمانی ستاروں کی حرکات سے آگاہ ہونے والوں کے مشورے سے
کہ جن سے مراد اہل تقویم ہے
اور علم نجوم والیوں کی جانب اشارہ ہے۔

119- پھاگن ہندی مہینے کا نام ہے۔

120- 15-رمضان المبارک سنہ 1145ھ بمطابق یکم مارچ 1733ء۔

121- اسفندیار ایرانی سال کا مہینہ ہے۔

122- 2-شعبان 1145ھ بمطابق 19-جنوری 1733ء بروز اتوار۔

123- یہ رسم اب بھی بعض ہندوؤں میں ادا کی جاتی ہے۔

124- بسنت موسم بہار کے آغاز پر ہندوؤں کا منایا جانے والا تہوار ہے۔

125- یعنی جشن نوروز جو ایران سے ہندوستان آیا ہے اور یہ بھی بہار کے آغاز میں منایا جاتا ہے۔ یہ 9 دن تک منایا جاتا ہے۔

126- یعنی جو لوگ شہر سے باہر نہیں نکلتے بلکہ شہر میں ہی آرام سے رہنے کو ترجیح دیتے ہیں۔

127- 3-شعبان 1145ھ بمطابق 20-جنوری 1733ء بروز پیر۔

128- مروارید یعنی موتی یا گوہر۔

129- یعنی ہیرے موتی جڑے ہوئے ہونا۔

130- جیغہ ایک ایسا زیور ہوتا ہے جس میں جواہر جڑے ہوتے ہیں اور اسے پگڑی پر باندھتے ہیں۔

131- زرباف ایک قیمتی کپڑے کا نام ہے۔
132- مخلص نے ''دلکن'' درج کیا ہے۔
133- یعنی مخلص کا گھر۔
134- یعنی نکاح کی رسم۔
135- اس دور میں بھی شادی بیاہ میں پلاؤ اور حلوہ پکتا تھا۔
136- مشاطہ اس عورت کو کہتے ہیں جو لڑکے اور لڑکی کو آپس میں ملا کر ان کی شادی کرواتی ہے۔
137- 4-شعبان 1145ھ بمطابق 21-جنوری 1733ء بروز منگل۔
138- بٹالا۔ مخلص نے ت کے اوپر ''ٹ'' کا ''ط'' بھی بنایا ہوا ہے۔ جو وسط پنجاب میں ہے۔ یہ بہت زرخیز خطہ ہے۔ آج کل یہ مشرقی پنجاب (بھارت) میں ہے۔
139- اس دور میں دو سائز کی بندوقیں تھیں۔ ایک تو رائفل کی طرح جو بندوق کہلاتی تھی۔ اور دوسری پستول کی طرح کی جسے طمنچہ یا طپنچہ کہتے تھے۔
140- ایک قیمتی کپڑے کا نام۔
141- ایک قیمتی کپڑے کا نام۔
142- زری و سلمی ستارے کی طرز کا عمدہ کام۔
143- نواب قمرالدین خان۔
144- وزیرالمما لک۔
145- حضرت سلیمانؑ کی جانب اشارہ ہے جو نبی تھے اور بہت حسین تھے۔
146- ہزار سال کے ہزار معنی ہوتے ہیں۔
کہ اس کی عمر لمبی ہونے میں ہزار مصلحتیں ہیں۔
147- 16-شعبان 1145ھ بمطابق فروری 1733ء بروز اتوار۔
148- ختنک سے مراد داماد ہے۔ اس سے مراد سردار بھی ہوتی ہے۔
149- زمین کی پیائش کا ایک آلہ جو گریک کا معرب ہے۔ یہ ایک عام عصا کے برابر ہوتا ہے۔ یہاں مراد ہے خاص فاصلہ۔
150- یعنی بہت خوبصورت نظارا تھا۔

151- محلد ارخان نامی سردار کا محلہ جہاں پر یہ سرائے تھی جس میں یہ قافلہ ٹھہرا۔

152- دہلی سے بٹالا جاتے ہوئے سرائے بادلی ایک قصبہ آتا ہے۔

153- 17-شعبان 1145ھ بمطابق 2-فروری 1733ء بروز پیر۔

154- 18-شعبان 1145ھ بمطابق 3-فروری 1733ء بروز منگل۔

155- ایک مرکب پسی ہوئی دوا جو شہد یا قند کے قوام میں گوندھ کر بنائی جائے۔ یہ عام طور پر کھانڈ اور بھنگ سے تیار کیا جاتا ہے۔

156- ایک پرندے کا نام ہے۔

157- وزیر الممالک کا خاص ملازم تھا جو اس نے اس سفر میں مخلص کے ساتھ بھیج دیا تھا۔

158- مخلص نے لفظ کتنہمل ہی استعمال کیا ہے۔

159- ان سے مراد غالباً کٹرے کے مالک یا منیجر مراد ہے۔

160- 19-شعبان 1145ھ بمطابق 4-فروری 1733ء بروز بدھ۔

❁❁❁❁❁